

Year: 2008

Wege des Verstehens : Hermeneutik und Geschichtsdenken

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A4320816>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2008) Wege des Verstehens : Hermeneutik und Geschichtsdenken. Würzburg.

EMIL ANGEHRN

Wege des Verstehens

HERMENEUTIK UND
GESCHICHTSDENKEN

Königshausen & Neumann

Angehrn – Wege des Verstehens

Wege des Verstehens

Herbert Marcuse

Emil Angehrn

Wege des Verstehens

Hermeneutik und Geschichtsdenken

L IV

203a



Königshausen & Neumann

A-4320816

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2008

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-3546-3

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

I. Zur Hermeneutik des Selbst

1. Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus.....	13
2. Selbstverständigung und Identität. Zur Hermeneutik des Selbst.....	31
3. Vom Sinn des Fragens. Wege nachmetaphysischen Philosophierens.....	51
4. Die Unabschließbarkeit des Cogito	69
5. Subjekt und Sinn. Zum Status des Subjekts in der neueren Hermeneutik.....	93

II. Historisches Verstehen

6. Wozu Philosophiegeschichte?	111
7. Zeit und Geschichte	135
8. Dialektik der Utopie. Von der Unverzichtbarkeit und Fragwürdigkeit utopischen Denkens	151
9. Erinnerung und Interpretation	163
10. Der Zwiespalt des Historischen	183
11. Vom Sinn der Geschichte.....	197
Nachweise.....	215
Namenregister.....	217

Einleitung

1. Menschen sind verstehende Wesen. Sie leben so, dass sie immer schon in irgendeiner Weise verstehen – sich selbst, andere Menschen, ihre Welt und ihre Geschichte verstehen. Gleichzeitig stößt ihr Verstehen auf Grenzen: Vieles bleibt ihnen unverständlich, befremdlich, verschlossen. Hermeneutik hat mit dem Verstehen und mit seinen Grenzen zu tun. Ihr Interesse gilt den Formen des Verstehens und den Methoden der Auslegung, die uns einen alten Text erschließen, eine fremde Kultur verstehbar machen. Zunächst als Kunst der Textauslegung entstanden, ist sie im 19. Jahrhundert als Methodik der Humanwissenschaften ausgearbeitet worden; im 20. Jahrhundert wird ihr Horizont zu dem eines hermeneutischen Philosophierens erweitert, das danach fragt, worin Verstehen besteht, welches sein Stellenwert für die Philosophie ist und inwiefern der verstehende Selbst- und Weltbezug zur menschlichen Existenz gehört.

Verstehen vollzieht sich auf unterschiedlichen Wegen. In mannigfacher Weise wird der Mensch mit sich und der Welt vertraut. Verschiedenartig sind zum einen die Gegenstände sinnhaften Erfassens und Deutens – von sprachlichen Äußerungen und Handlungen über Texte, Kunstwerke und Werkzeuge bis zu sozialen Praktiken, kulturellen Traditionen und Geschichten. Ebenso vielfältig sind die Modalitäten, in denen sich Verstehen und Interpretieren, vom einführenden Begreifen über die kritische Analyse zum konstruktiven Entwurf vollziehen – in Abhängigkeit teils von der Beschaffenheit der Objekte, teils vom Wandel der Methoden und theoretischen Konzepte. Die Wege des Verstehens sind verschieden angelegt, eröffnen je andere Sichtweisen. Gleichwohl verbleiben sie nicht in irreduzibler Heterogenität, sondern sind durch eine gemeinsame Problemstellung, ein gemeinsames Interesse am Verständnis des Menschen und der Welt verbunden. In welcher Weise diese Verflechtung stattfindet, ist eine der Fragen hermeneutischer Philosophie.

2. Den Kern und Ursprung des Verstehens bildet in phänomenologisch-hermeneutischer Sicht das Selbstverhältnis des Menschen. Der Mensch lebt so, dass er immer ein bestimmtes Bild und Verständnis seiner selbst besitzt, dass er sich selbst und seine Existenz in bestimmter Weise interpretiert. Sein Dasein ist ihm, wie Heidegger in den frühen Vorlesungen formuliert, immer in bestimmter ‚Ausgelegtheit‘ gegeben; Hermeneutik ist zuallererst das ‚Wachsein‘ und sinnhafte Erschlossensein der menschlichen Existenz für sich selbst. Von diesem Ursprung her ist aufzuhellen, wie der Mensch die Gegenstände und die Welt in ihrer Bedeutsamkeit erfasst. Deren verstehbarer Sinn ist letztlich in Rückbeziehung auf das Subjekt zu explizieren, *für* welches die Welt sinnhaft gegeben ist, dem sie Möglichkeiten eröffnet (oder verschließt) und als Bewandnis-zusammenhang erscheint.

Das Sichverstehen als Kern und Referenzpunkt des Verstehens ist keine in sich ruhende, geschlossene Mitte, sondern weist nach zwei Richtungen über sich hinaus. Die Selbstpräsenz kommt nicht aus sich und sie verbleibt nicht in sich. Sie gründet in der Geschichte und äußert sich im Ausdruck. Beides wird in profilierten Konzeptionen der Hermeneutik herausgestellt. Die Fundierung des Selbstseins in der Geschichte bildet einen Angelpunkt der Hermeneutik Gadammers. Nur dank der Zugehörigkeit zur Geschichte, der Herkunft aus einer kulturellen Gemeinsamkeit ist der einzelne in der Lage, Zeugnisse der Vergangenheit zu verstehen und sich am Gespräch der Gegenwart zu beteiligen. Umgekehrt hat Dilthey betont, dass Verstehen nicht in der Unmittelbarkeit des Lebens und Erlebens, sondern vermittelt über die Äußerung, die ‚Objektivationen des Lebens‘ sich ereignet. Der Ausdruck, der sich in vielfältigsten Medien und Gestalten realisiert, bildet den originären Ort des Sinns und des Verstehens. Die Konstellationen von Sichverstehen und Gegenstandsverstehen einerseits, von Selbstverständigung, Erinnerung und Ausdruck andererseits umreißen das Feld des Hermeneutischen.

3. Verstehen ist ein Sichabarbeiten am Nichtverstehen. Grundlegend ist nach Schleiermacher das Missverstehen; Verstehen ist ein Beheben von Missverständnis. Sinn ist immer gegeben im Spannungsverhältnis zu seinem Anderen: zu den Lücken des Sinns, zum Unverständlichen und Dunklen, zum Nichtsinn und Widersinn, zur Verhüllung, Verzerrung und Vernichtung von Sinn. Der Mensch hat je schon nicht nur mit dem Offenbarsein und dem Vernehmen, sondern ebenso mit dem Fehlen und Entgleiten von Sinn zu tun. Verstehen findet immer in Auseinandersetzung mit Nichtverstehen, in Konfrontation mit den Grenzen des Verstehens statt. Philosophische Hermeneutik hat Sinn in diesem unhintergehbaren Spannungsverhältnis zu reflektieren. Sie befasst sich mit dem Sinn in Auseinandersetzung mit der Negativität des Sinns.

Das Andere des Sinns ist von vielerlei Art. Es ist zum einen das Nichtsinnhafte, von welchem der Sinn umgeben ist. Nichtsinnhaft sind Naturobjekte, Körper, materielle Beschaffenheiten, denen wir spontanerweise keine Bedeutung zuschreiben und deren Wahrnehmung wir nicht als ein Verstehen im genuinen Sinn auffassen. Wir verstehen das Bild, nicht die Leinwand, auf der es gemalt ist. Das Andere des Sinns ist zweitens das an sich Sinnhafte, doch im konkreten Kontext, für den bestimmten Betrachter nicht als Sinn Erfassbare – das Fremde, Ferne, Unverständliche, das Bruchstückhafte, Dunkle, Überkomplexe. Es ist drittens dasjenige, was nicht nur für den Betrachter, sondern für den Sinnproduzenten selbst nicht transparent, in seiner Bedeutung nicht verfügbar ist – die unbewusste Absicht, die verzerrte Kommunikation, das falsche Bewusstsein. Und es ist schließlich das dem Sinn Widerstrebende, das Sinnlose und Widersinnige – das zwecklose Leiden, das Absurde, die sinnlose Existenz.

Sich über den Sinn vor dem Hintergrund seines Anderen – des Nichtsinns, des Sinnentzugs, des Widersinns – zu verständigen, heißt einerseits, sich über die

Beziehung beider Seiten zu verständigen: darüber, wieweit zwischen ihnen ein Antagonismus, ein Ausschlussverhältnis, ein Verweisungsbezug oder eine Gemeinsamkeit besteht, wieweit etwa die Materialität einer Äußerung nur als sinnfremde Voraussetzung, als Gegenpotenz zum Sinn oder (wie die Materialität der Schrift für die Dekonstruktion, das Räuspern im psychoanalytischen Gespräch) als indirekt Sinnhaftes fungiert. Andererseits interessiert das Verhältnis der unterschiedlichen Gegensätze, d.h. die Frage, wieweit das Nichtverstehen nur als Defizit zu begreifen oder letztlich auf eine basale Negativität des Sinnlosen zurückzuführen ist. Schließlich stehen die Voraussetzungen von Sinn und Verstehen zur Diskussion. Weder die Lesbarkeit der Welt noch die Verständigung zwischen den Menschen sind selbstverständliche Gegebenheiten. Die Frage ist, ob ein je schon vorgängiges, grundlegendes Verstehen oder umgekehrt die Erfahrung des Nichtverstehens, der Sinnverzerrung und des Sinndefizits den Boden und Ausgangspunkt hermeneutischer Arbeit bildet. Die Frage weist über den engeren Raum des Hermeneutischen hinaus auf die metaphysischen Prämissen der Wahrheitsfähigkeit des Verstehens und der Verstehbarkeit der Welt.

4. Die Konstellation des Sinns, die in einer philosophischen Hermeneutik zu reflektieren ist, erschöpft sich nicht im Geflecht der Modalitäten des Verstehens und im hermeneutik-internen Umgang mit den Grenzen des Sinns. Der Gegensatz von Sinn und Nichtsinn bringt letztlich die hermeneutische Option als solche in den Blick. Ob wir Phänomene in einer sinnhaft deutenden oder einer naturalistisch beschreibenden Perspektive, einer Innen- oder Außenperspektive, Teilnehmer- oder Beobachterperspektive wahrnehmen, steht seinerseits zur Diskussion. In Frage steht nicht allein eine methodologische Dichotomie. Vielmehr ist es die Sache selbst, die kontrovers verhandelt wird. Hermeneutik hat sich zu ihrem eigenen Status – zur Notwendigkeit oder Obsoletheit der Sinnperspektive – zu verhalten. Ob wir Handlungen interpretieren oder klassifizierend erklären, ob wir menschliches Dasein im Medium der Verständigung oder des Verhaltens erfassen, den Menschen als biologische Spezies oder als sich selbst interpretierendes Wesen beschreiben, ob wir letztlich den Sinnprozess selbst als Informationsübermittlung und Datenverarbeitung oder als deutend-verstehenden Vollzug begreifen, sind grundlegende Optionen, die unser Welt- und Selbstbild in seinem Kern tangieren. Philosophische Hermeneutik ist nicht nur eine theoretische Untersuchung über die Logik des Sinns, sondern ein Plädoyer für den Sinn und ein Aufweis der Unhintergebarkeit des Sinns. Mit Hermeneutik haben wir nicht nur als einer Disziplin, sondern als einer Sicht auf die Welt und den Menschen zu tun.

5. Die in diesem Band versammelten Aufsätze sind Beiträge zur hermeneutischen Verständigung über Sinn und Verstehen. Sie sind um zwei thematische Schwerpunkte gruppiert, deren einer das Verstehen und Sichverstehen, der andere die geschichtliche Dimension des Sinns betrifft. Sie schließen an eine frühere

Untersuchung zur Hermeneutik¹ an und verstehen sich als Beiträge zu einer Reflexion über den Sinn, die diesen in seinen mehrfachen Bezügen thematisiert: im Wechselspiel von Verstehen und Weltverstehen, in der Dialektik zwischen dem Sinn und seinem Anderen, zwischen Verstehen und Nichtverstehen, in der Frontstellung zwischen Hermeneutik und Naturalismus.

Die meisten der folgenden Aufsätze sind bereits in Sammelbänden oder Zeitschriften erschienen; für die Abdruckrechte sei den Verlagen gedankt. Ebenso gilt mein Dank dem Verlag Königshausen & Neumann für die Bereitschaft, diesen Band in sein Programm aufzunehmen, Julia Scheidegger und Gabi Weber für ihre Hilfe bei der Vorbereitung und Korrektur der Druckvorlage sowie der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft Basel für die finanzielle Unterstützung der Drucklegung.

¹ Emil Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist 2003.

I. Zur Hermeneutik des Selbst

Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus

„Was ist der Mensch?“ – so lautet die berühmte Frage, auf welche Kant die drei Leitfragen der Philosophie – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – zurückführt. Sie scheint damit *die* zusammenfassende Frage, die Schlüsselfrage zu sein, über welche sich die Philosophie als solche definiert. Indessen hat sie als Frage – wenn wir uns an die beiden einschlägigen Referenztexte halten – einen eigenartigen, schillernden Status. Während sie in der Schlusspassage der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant abschließend das Interesse der Vernunft durch deren Fragen charakterisiert, gar nicht erwähnt wird, sondern nur die drei ersten Fragen angeführt werden (B 833f.), wird sie in der *Logik* zunächst einfach als vierte nach den drei anderen aufgezählt, wobei allen vier je eine philosophische Disziplin zugeordnet wird (Metaphysik, Moral, Religion, Anthropologie) (A 25). Doch fügt Kant unmittelbar an, dass „sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ und man deshalb „im Grunde [...] alles dieses zur Anthropologie rechnen“ könne. Die Frage nach dem Menschen scheint sowohl eine Frage neben anderen zu sein wie auch die übergeordnete Leitfrage, die als solche gar nicht eigens artikuliert werden muss.

Diese zweifache Stellung ist gültig über Kant hinaus. Das Bild des Menschen ist für die Philosophie kein bloßes Sonderthema unter anderen. Dies gilt nicht nur für anthropologische Prämissen in Ethik und Politik, etwa die Tatsache, dass unsere Vorstellungen vom guten Leben oder von der gerechten Gesellschaft durch Annahmen über die Natur des Menschen geprägt sind. Als was wir uns verstehen, wie wir den Menschen verstehen, ist auch bestimmend für die Art und Weise, wie wir überhaupt denken und Wirklichkeit auffassen (wie umgekehrt unsere Beschreibung der Welt auf das Verständnis unserer selbst zurückwirken kann). Nicht nur Humanwissenschaften artikulieren – reflektieren *und* prägen – ein bestimmtes Bild des Menschen, sofern sie diesen unter ganz verschiedenen Aspekten vorstellig machen. Auch Naturwissenschaften – und zwar die Physik ebenso wie die Biologie – bringen in der genuinen Erfassung ihres Gegenstandes ein bestimmtes Verständnis des Menschen zum Tragen. Auch wenn wir der Frage nach dem Menschen nicht mehr den integrativen Status zuschreiben, den sie bei Kant hinsichtlich der Leitfragen der Vernunft besitzt, bleibt eine bedeutsame Interferenz zwischen ihr und der wissenschaftlichen Tätigkeit und philosophischen Reflexion überhaupt. Dies ist gerade für das im Folgenden zu entfaltende Problem von unmittelbarem Belang. Die Auseinandersetzung um den Naturalismus ist eine, die das Menschenbild und Prämissen wissenschaftlicher Forschung in eins betrifft. Sie hat einen zweifachen Brennpunkt im Streit um den Menschen und im Disput über Grundlagen der Wissenschaft.

Ich werde mein Thema in folgenden Schritten erörtern. Zuerst möchte ich als Hintergrund der neueren Debatten den eigenartigen Wandel im Status des Subjekts in der Moderne beleuchten, wie er zumal seit zwei Jahrhunderten stattfindet (1). In einem zweiten Schritt ist auf die spezifische Infragestellung des Subjekts einzugehen, die unter dem Titel des Naturalismus bzw. im Programm einer Naturalisierung des Geistes artikuliert wird (2). Sodann will ich zwei spezifische Aspekte herausstellen, unter denen die Naturalisierungsproblematik im Horizont der Frage nach dem Menschen relevant ist: einerseits die genuine Zwischenstellung des Menschen zwischen zwei gegenläufigen Reduktionismen, zwischen seiner Angleichung an das Tier und an die Maschine (3); andererseits die Ausweitung von der bewusstseinsphilosophischen zur hermeneutischen Dimension, von der Naturalisierung des Geistes zum Sinnbezug des Daseins (4). Abschließend ist ein Fazit zur Verfassung des Subjekts in seiner Sinnverwiesenheit und Endlichkeit zu ziehen (5).

1. Der Wandel im Status des Subjekts in der Moderne

Der Affront, den das naturalistische Programm für den gesunden Menschenverstand wie für das traditionelle Bild vom Menschen – als einem geistigen, freien Wesen – bedeutet, ist nicht neu. Wenn seit der Antike, angefangen mit den vorsokratischen Atomisten, materialistische Konzepte formuliert worden sind, welche das menschliche Erkennen und Verhalten zur Gänze als physikalische Interaktion von Elementarkörpern zu erklären beanspruchen, und wenn der antimetaphysische Reduktionismus, der die Wesensbestimmungen durch Funktionen und Relationen ersetzt, die Geschichte der Metaphysik als ganze wie ein Schatten begleitet, so ist vor allem im 19. Jahrhundert der direkte Einspruch gegen ein überhöhtes Bild vom Menschen in vielfachen Varianten formuliert worden. Darwin hat die singuläre Stellung des Menschen im Reich der Naturwesen relativiert, der wissenschaftliche Positivismus hat die Betrachtung des Humanen der Erforschung der Natur angeglichen, Marx, Nietzsche und Freud – die drei „Meister des Verdachts“ (Ricoeur) – haben das Bild des souveränen, sich selbst transparenten und seiner selbst mächtigen Subjekts suspendiert. Die polemische Spitze solcher Entthronungen richtet sich nicht nur gegen traditionale Vorstellungen des Menschen als Vernunftwesen, sondern gegen spezifisch neuzeitliche Potenzierungen subjektiver Autonomie und Handlungsmacht. Modernes Denken ist im Ganzen durch die eigentümlich ambivalente Stellung des Subjekts, seine Erhebung zum zentralen Referenzpunkt allen Wissens und Tuns und seine Entmachtung und Problematisierung gekennzeichnet.

Näherhin findet sich der zwiespältige Status des Subjekts in der Theorie- und Ideengeschichte in eine gegenläufige Bewegung auseinandergelegt. Der Zentrierung auf das Subjekt – der Aufwertung der Subjektstelle und Rückbeziehung der Weltbeschreibung auf das Subjekt – folgt die Dezentrierung, die das Subjekt

depotenziert, es an den Rand drängt, im Gefüge der Beziehungen und Strukturen aufgehen lässt. Im Lichte ihrer Auflösung zeigt sich die Nicht-Selbstverständlichkeit der Subjektfigur, ihr Konstruktcharakter – wie Foucault im Rückblick auf die neuzeitlichen Humanwissenschaften festhält: „L’homme n’est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain ... L’homme est une invention, dont l’archéologie montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.“² Das Motiv kehrt, radikalisiert, in Derridas doppeldeutigem Aufsatz-Titel „Les fins de l’homme“ wieder, der im Sinn einer Hegelschen ‚Aufhebung‘ auf das Ineinander von Ziel und Ende, Vollendung und Untergang verweist.³ Dieses Ineinander ist der retrospektive Reflex einer Doppelbewegung, die das Subjekt zunächst als Prinzip aller Geltungen in den Mittelpunkt rückt, es ontologisch zum Ersten erhebt oder in politischer Applikation zum Angelpunkt eines „radikalen“ Denkens macht (das nach Marx „die Sache an der Wurzel“ fasst, welche nur „der Mensch selbst“ als das „höchste Wesen“ – gegen seine faktische Erniedrigung und Entfremdung – sein kann⁴); in vielfachen Gegenbewegungen verliert es in einer zweiten Phase diese Stellung, indem es in Geschichte und Gesellschaft zurückgenommen, als abstrakt-ideologische Figur entlarvt, in seinem Herrschaftsanspruch suspendiert wird. Dies trifft den idealistischen Begriff der Subjektivität ebenso wie das existentialistische Konzept des individuellen Selbst und die geschichtliche Vision eines zuletzt über sich verfügenden und sein Schicksal meisternden Subjekts. Mit den theoretischen Depotenzen gehen reale Entmächtigungen einher, in denen der aufklärerische Fortschrittsoptimismus in Erfahrungen der Ohnmacht und des Statusverlusts umschlägt, von den Regulierungsdefiziten technischer Macht und sozialer Steuerung bis zur Unterdrückung des Individuums und zur Kränkung für das Bewusstsein, nicht einmal Herr im eigenen Hause zu sein⁵.

Um den Prozess dieser Entmächtigung genauer ins Auge zu fassen, wären die unterschiedlichen Diskurse auseinanderzuhalten, die sich in ihm überlagern. Auf der *einen Seite* geht es um einen *ideengeschichtlichen* Wandel. Im nach-idealistischen Denken lassen sich unterschiedliche Gegenbewegungen gegen die Figur eines absoluten Subjekts – eines transzendentalen Ich, eines absoluten Wissens, eines vollendeten Selbstbezugs – unterscheiden. Teils geht es (a) um den Aufweis einer *konstitutiven Endlichkeit* des Subjekts, dessen Selbstverhältnis sich aus einem nicht selbst gesetzten Grund versteht, wobei dieser Aufweis *im Innersten des idealistischen Projekts* selbst, im Kulminationspunkt klassischen

² Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, S. 398.

³ Jacques Derrida, „Les fins de l’homme“, in: *Marges de la philosophie*, Paris 1968, S. 129–164 (144).

⁴ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1970, S. 395.

⁵ Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 18. Vorl., *Gesammelte Werke* 11, S. 294 (Studienausgabe Bd. 1, Frankfurt a.M. 1969, S. 284).

Subjektthinkens festgemacht wird⁶; teils (b) um den Nachweis einer Geschichtlichkeit und Endlichkeit – Sozialität, Sinnlichkeit, Leiblichkeit, Unbewusstheit –, die gegen die angebliche Verabsolutierung des Subjekts im modernen Denken zur Geltung gebracht wird. Soweit präsentiert sich die Gegenwendung als theoretische Korrektur, die zugleich mit einer ideengeschichtlichen Verschiebung einhergeht. Historismus, Sozialwissenschaften, Psychoanalyse, Phänomenologie, Hermeneutik setzen im 19. und 20. Jahrhundert Akzente, in denen sich diese Wende konkretisiert.

In neueren Debatten sind andere disziplinäre Orientierungen und Theoriekontexte hinzugekommen, welche die Frage nach dem Subjekt mit neuer Schärfe aufwerfen. Dazu zählen einerseits (c) *(post)strukturalistische, postmoderne, dekonstruktivistische* Konzepte, die zugleich mit dem Ende der Aufklärung und der Krise der Metaphysik auch den Tod des Subjekts verkünden. Sie artikulieren sich weithin polemisch gegen die Tradition, als Antithese zu Orientierungen, in denen – so die Lesart – metaphysische Vernunft- und Einheitssuppositionen sich mit der Emphase eines idealistischen Subjektbegriffs verbinden. Auf der anderen Seite (d) sind – im Folgenden genauer zu besprechende – Sichtweisen zu nennen, die neuen wissenschaftlichen Orientierungen entstammen und – ohne jene Antithetik – zu einem reduktionistischen Verständnis des Subjekts bzw. des Geistes führen: *Materialismus, Naturalismus, Neurologie, Künstliche Intelligenz* sind Stichworte, die dieses Feld aktueller Auseinandersetzung um das Subjekt definieren. Die theoretischen Korrekturen bzw. wissenschaftlichen Streitpunkte, die sie anzeigen, gehen gewissermaßen tiefer als der Disput um die Endlichkeit des Subjekts, der im Prinzip innerhalb des klassischen Diskurses, im Ausgang von geteilten Prämissen zu führen ist; demgegenüber steht nun in Frage, wieweit unser intuitives Verständnis vom Geist und unser überliefertes Vokabular der Subjekttheorie in sich sachhaltig sind und den Phänomenen, die sie erfassen wollen, überhaupt gerecht werden (können).

Auf der anderen Seite sind, neben diesen ideengeschichtlichen Verschiebungen, die *realhistorischen* Prozesse zu nennen, die das Schicksal des Individuums bestimmen. Ihnen gilt in Auseinandersetzungen um das Subjekt oft das größte Gewicht. In Frage steht die reale Aushöhlung subjektiver Macht und Autonomie, die als Unterdrückung des Individuums durch soziale Mechanismen, als psychische Ichschwäche, als Ohnmachterfahrung gegenüber der Natur und im Umgang mit ökonomischen und technischen Entwicklungen erfahren wird. Stellvertretend sei auf das Bild verwiesen, das Horkheimer und Adorno vom Subjekt zeichnen und in dem sich die Erfahrung des Totalitarismus mit einer umfassenden Genealogie herrschaftlicher Subjektivität und einer negativistischen Kulturtheorie der Gegenwart verschränkt. Das Oszillieren zwischen Allmacht

⁶ Vgl. Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a.M. 1967; Ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982; Ders., *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1982.

und Ohnmacht, Hypostasierung und Toterklärung des Subjekts wird zum Mündungspunkt einer Entwicklung, die Emanzipation als Selbstunterdrückung realisiert.

So erweist sich die Stellung des Subjekts in der Moderne in vielfacher Weise als ambivalent. Dabei liegt der tiefste, abgründige Zwiespalt nicht im strukturellen Spannungsverhältnis zwischen Allmacht und Ohnmacht als solchem. Er liegt in der divergierenden Wahrnehmung und Wertung dieser Polarität. In ganz verschiedener Einstellung wird die Depotenzierung des Subjekts vergegenwärtigt. Auf der einen Seite geht es um die bloße Feststellung einer theoretischen Verschiebung, um die innertheoretische Korrektur einer unhaltbaren Konzeption oder auch um den deskriptiven Nachvollzug eines ideen- wie realhistorischen Wandels, in dessen Verlauf der Mensch seine zentrale Stellung verliert. Dieser Haltung nähern sich konzeptuelle Verschiebungen unter dem Programmtitel der Naturalisierung an, soweit diese einen immanenten Vorgang des Theoriewandels, der Grundlagenrevision wissenschaftlicher Forschung und philosophischer Theoriebildung bezeichnet. Ebenso lassen sich historische Untersuchungen, die in der modernen Literatur den „Tod des Autors“ (R. Barthes) oder im Wandel der Humanwissenschaften den „Tod des Subjekts“ (M. Foucault) konstatieren, in ihrem deskriptiven Teil mit solchen Diagnosen verbinden. Auf der anderen Seite haben wir kritisch wertende Stellungnahmen, und zwar sowohl solche, die in einer humanismuskritischen Perspektive – von Heidegger bis Sloterdijk – die falsche Verabsolutierung des Subjekts widerrufen, wie entgegengesetzte, welche die Unterdrückung, Ausschaltung des Individuums als das schlechthin Negative anprangern. In vielfacher Weise und nach verschiedensten Hinsichten wird die Überwindung des Subjekts festgestellt, verkündet, gefordert und kritisiert. Diese komplexe, schillernde Konstellation ist der Hintergrund, vor dem zu fragen ist, was die neueren Tendenzen des Naturalismus für unser Verständnis des Menschen bedeuten.

2. Die Herausforderung des Naturalismus

Die materialistische Sichtweise auf den Menschen hat in den letzten Jahrzehnten durch die ungeahnten Fortschritte der Gehirnforschung neue Pertinenz und wissenschaftliche Aktualität gewonnen. Die parallele Konjunktur der Philosophie des Geistes und der neurologischen Forschung definiert in ihrem Überschneidungsbereich einen Brennpunkt der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Je genauer sich nachzeichnen lässt, wie Bewusstseinsvorgänge mit bestimmten neuronalen Prozessen einhergehen, desto plausibler scheint die Aussicht, wissenschaftliche Auskunft über die Natur unseres Erlebens und Tuns letztlich über die Erforschung des Aufbaus und der Aktivitäten des Gehirns zu erhalten. Ausgehend von der Feststellung, dass es zu jeder „alltagspsychologischen Beschreibung“ menschlichen Verhaltens eine entsprechende „raum-zeitlich kleinteiligere

neurokybernetische Beschreibung“ gibt, spricht H. Tetens von einer „Selbstverständlichkeit des Naturalismus“ und meint, dass es womöglich nur eine Frage der Gewöhnung sei, bis sich „unser Gebrauch psychologischer Wörter allmählich ‚naturalisiert‘“ und das klassische Leib-Seele-Problem „lautlos“ abgedankt haben wird.⁷

Indessen ist die Frage, was die These des Naturalismus genau beinhaltet. Zu unterscheiden sind eine schwächere und eine stärkere Lesart. Nicht strittig ist die Parallelität von psychischen und physischen Prozessen, die einer Entsprechung zwischen psychologischen Beschreibungen, die aus der Binnenperspektive des erlebenden Subjekts formuliert sind, und Beschreibungen aus der externen Beobachterperspektive zugrundeliegt. Indessen ist die bloße These des Parallelismus zu unbestimmt; darüber hinaus schließt die naturalistische Option offenkundig die Erwartung ein, Bewusstseinsvorgänge in irgendeiner Weise auf neurologische Prozesse zurückführen und von diesen her adäquater beschreiben und erklären zu können. J. Searle hat sieben verschiedene Muster auseinandergehalten, nach denen der zeitgenössische Materialismus das Phänomen des Bewusstseins von anderem her zu erklären sucht (gegen die er insgesamt den irreduziblen Charakter der Intentionalität verteidigt).⁸ Ich will aus dem Spektrum dieser Varianten nur zwei Haupttypen festhalten.

Die stärkste Version ist die materialistische Identitätsthese. Nach ihr *sind* bewusste Zustände und Vorgänge – Gefühle, Erinnerungen, Denk- und Erkenntnisprozesse – ‚in Wirklichkeit‘ nichts anderes als neurophysiologische Sachverhalte: „Mentale Zustände und Ereignisse sind Zustände und Ereignisse, wie die Neuropsychologie sie zum Gegenstand hat.“⁹ Psychologische und neurophysiologische Beschreibungen beziehen sich auf denselben Gegenstand, beschreiben *dasselbe*; in stringenter Applikation schließen sich hier Visionen einer Reduktion der Psychologie auf Neurobiologie an. Diese Sichtweise entspricht der oben genannten Intuition einer Selbstverständlichkeit bzw. eines Selbstverständlichwerdens des Naturalismus. Im Extrem führt sie zur Ersetzung der Person durch das Gehirn in der Beschreibung von Bewusstseinsvorgängen (als Satzsubjekt von „bewertet“, „nimmt wahr“, „empfindet das Bedürfnis“) – eine Substitution, die unserem intuitiven Verständnis zuwiderläuft, das sich dagegen sträubt, ein unehrenhaftes Gefühl, eine falsche Argumentation dem Gehirn und nicht der Person vorzuhalten.

⁷ Holm Tetens, *Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang*, Stuttgart 1994, S. 122, 135.

⁸ John Searle, *Die Wiederentdeckung des Geistes*, Frankfurt a.M. 1996, S. 42–81 (Schema S. 71); die sieben Typen sind: Logischer Behaviorismus, Theorie der Typ-Identität, Theorie der Token-Identität, Black-Box-Funktionalismus, Starke KI (Turingmaschinen-Funktionalismus), Eliminativer Materialismus (Zurückweisung der Alltagspsychologie), Naturalisierung der Intentionalität.

⁹ Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim 1993, S. 38.

Die andere Hauptversion ist der Funktionalismus. Er interessiert sich für die Vergleichbarkeit zwischen dem Funktionieren mentaler Vorgänge und materiell lokalisierbarer und induzierbarer Prozesse. Sein idealtypisches Modell ist der Computer bzw. die künstliche Intelligenz. Wenn es gelingt zu zeigen, dass wir die Funktionsweise von Maschinen nicht von derjenigen menschlicher Tätigkeiten unterscheiden können (etwa in einer Black-Box-Kommunikation, wo wir nicht wissen, ob wir mit einer Person oder einem perfekt programmierten Computer kommunizieren), so scheint dies ein Beleg dafür, dass unser Denken nichts anderes ist als das, was in einem entsprechend verfassten und regulierten Substrat stattfindet. Allerdings scheint unsere normale Intuition auch hier verletzt: Wenn eine Übersetzerin und ein Übersetzungscomputer dieselbe Übersetzung eines Textes produzieren, haben sie dann dasselbe getan, denselben Akt vollzogen? Werden wir sagen, dass der Computer den Text „verstanden“ hat, wenn er ihn korrekt in eine andere Sprache überträgt? Sagen wir vom Schachcomputer, dass er „einen Zug macht“, von der Rechenmaschine, dass sie „rechnet“?

Versuchen wir allgemein zu umreißen, welches der Erklärungsanspruch eines naturalistischen Ansatzes ist, so können wir sagen, dass seine These nicht auf irgendeine wesensmäßige Identität, sondern auf die gesetzmäßige Korrelation zwischen mentalen und neuronalen Prozessen abzielt, wobei diese Korrelation dahingehend ausformuliert wird, dass die neuronalen, physikalisch messbaren Prozesse den geistigen „zugrunde liegen“¹⁰ bzw. deren Auftreten erklären: Gezeigt werden soll, „wo, wann und wie“ Geist als physikalischer Zustand auftritt, „d.h. welche Teile des Gehirns in welcher Weise aktiv sein müssen, damit ein Mensch bestimmte mentale Zustände hat.“¹¹ „Mehr“, so fügt G. Roth an, „kann eine wissenschaftliche Erklärung prinzipiell nicht leisten“. Diese zurückhaltende Umschreibung der Leistung einer naturalistischen Erklärung macht deutlich, dass das zu erklärende Phänomen nicht im Ganzen dessen, was es ist und wie es gegeben ist (z.B. wie es sich anfühlt, in einem bestimmten Gefühlszustand zu sein, oder was es heißt, einen Text zu verstehen), sondern nur in seinem Auftreten bzw. seinem Resultat von seiner materiellen Basis her erschlossen wird. Vereinfacht, vielleicht überschematisiert könnte man sagen, dass mit den Vorgängen im materiellen Substrat nur die Bedingung, nicht die wirkliche Ursache des interessierenden Phänomens in den Blick kommt (oder allenfalls, aristotelisch formuliert, nur die Bewegungs-, nicht die Formursache, welche erklärt, was ein Phänomen zu dem macht, was es ist). Weder die spezifische Qualität (Wahrnehmung, Gefühl, Zweifel etc.) noch der intentionale Gegenstand dieser Bewusstseinsakte werden in dieser Korrelierung erfasst. Die feststellbaren Gehirnströme lassen möglicherweise die Erkenntnis zu, dass jetzt in einer früher erlernten Fremdsprache gesprochen wird, aber nicht worüber gesprochen wird

¹⁰ Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt a.M. 1997, S. 21.

¹¹ Ebd., S. 303.

(oder vielleicht dass ein bestimmter Affekt wie Furcht erlebt wird, aber nicht wovor sich die betreffende Person fürchtet). Worin die genaue Erklärungsleistung solcher Rückführung auf materielle Prozesse besteht bzw. was in dieser Rückführung den irreduziblen Kern des Bewusstseins, die Erklärungslücke zwischen Substrat und bewusststem Erleben ausmacht, ist Gegenstand der weitverzweigten Diskussion zwischen Neurobiologie, Künstliche-Intelligenz-Forschung und Philosophie des Geistes. Ich möchte die Frage nicht in dieser Allgemeinheit vertiefen, sondern der naturalistischen Herausforderung nach zwei spezifischen Richtungen nachgehen: indem ich zunächst ihren eigentümlich zweifachen Reduktionismus herausstelle und dann ihr Defizit im Blick auf die hermeneutische Dimension des Menschseins problematisiere.

3. Der zweifache Reduktionismus: Der Mensch zwischen Tier und Maschine

Die Subsumierung der genannten „funktionalistischen“ Erklärung des Geistes unter den Titel des Naturalismus könnte terminologisch irritieren. Was hat die informationstheoretische Beschreibung der Bewusstseinsvorgänge, was haben Künstliche Intelligenz und Computer mit „Natur“ zu tun? Stehen sie doch eher für deren Gegenpart, das Artifizielle und Hervorgebrachte. Unproblematischer scheint der weitere Begriff des Materialismus, sofern es in allen Varianten darum geht, Geistiges oder Seelisches auf sein materielles Substrat abzublenken, es in seiner „Verkörperung“ zu erfassen. Ist aber dieses Substrat überhaupt von vergleichbarer Natur, wenn wir auf der einen Seite gleichsam „hinter“ die Seele, auf ihr biologisches, körperliches Fundament zurückgehen und wenn wir auf der anderen Seite einen Apparat als Modell der Seele thematisieren, der selber ein menschliches Produkt, sozusagen „später“ als die Seele ist?

In der Tat fällt auf, dass der Mensch in materialistischen Ansätzen nach zwei ganz verschiedenen Richtungen auf Außerseelisches bezogen, von seiner Materialisierung her ausgelegt wird. Die naturalistische Reduktion folgt einer zweifachen, gegenläufigen Stoßrichtung, sofern sie den Menschen in seiner Zwischenstellung zwischen Tier und Maschine thematisiert und ihn auf beide Fluchtpunkte projiziert. Für das Normalempfinden sind es zwei ganz unterschiedliche Weisen, den Menschen ‚unter‘ seinem Niveau, unter Vernachlässigung seiner Wesensbestimmung zu begreifen, wenn er als Organismus oder als Maschine beschrieben wird.

Es mag Sichtweisen geben, wo beide Perspektiven nicht auseinanderfallen, sondern konvergieren und sich decken. Dies ist einerseits der Fall, wenn das Tier selbst als Maschine aufgefasst wird. Berühmt ist Descartes' Vergleich (im 5. Teil des *Discours de la Méthode*) des Tiers mit einem Automaten: Wie ein komplexes Uhrwerk – das im Gegensatz zu den Artefakten von Gott, nicht von Menschen hergestellt ist – ist das Tier in der Lage, aufgrund seiner materiellen Beschaffen-

heit, d.h. der Anordnung der verschiedenen Körperteile und ihrer Funktionen Bewegungen auszuführen. Einige der Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger Descartes' haben die mechanistische Konzeption der „bêtes-machines“ (die Descartes so nicht teilt) konsequent ausgeführt, welche das Tier nicht mehr wie in der aristotelischen Tradition als beseeltes Lebewesen beschreiben.¹² In der Fortsetzung dieser Deutungslinie könnte der Mensch selbst, unter strikt materialistischen Prämissen, als Tier und Maschine zugleich erscheinen (während Descartes' Beschreibung gerade die Differenz von Mensch und Tier herausstellen wollte).

Nach einer anderen Sichtweise beruht die Konvergenz von Tier und Maschine nicht mehr auf dem gleichsam unbefangenen mechanistischen Reduktionismus, sondern ist sie Resultat einer regressiven Renaturierung: Nach der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno führt die zivilisatorische Emanzipation zu einem Rückfall in Natur. Aufklärung, die sich als Unterdrückung innerer und äußerer Natur vollzieht, resultiert in einer Naturentfremdung, die in anderer Hinsicht eine Naturalisierung bedeutet; Natur ist dabei weder im Sinne einer ursprünglichen Natur noch einer zu sich gekommenen, befreiten Natur verstanden, sondern als die von Marx so bezeichnete Naturwüchsigkeit, die unfreie zweite Natur, die nicht über sich verfügt.¹³ Man könnte auch dieses für eine kritische Kultur- und Sozialtheorie zentrale Phänomen als wichtigen Aspekt der Naturalisierung zur Geltung bringen. Nicht eine theorieimmanente Entwicklung, sondern ein realhistorischer Befund steht hier zur Debatte: Die Frage ist nicht, wie weit wir den Menschen in Kategorien des Natürlichen oder Materiellen beschreiben sollen, sondern wie weit es dem Menschen in der Tat gelungen ist, sich aus der Natur zu befreien, seine Lebensverhältnisse nach freiem und vernünftigem Beschluss zu gestalten. Die eingangs genannten Ambivalenzen des modernen Subjekts, zu denen die Defizite seiner realen Emanzipation gehören, sind nicht ohne Berührung zur Naturalismusdebatte: Dass sich menschliche Verhältnisse reibungslos mit Methoden objektivierender Naturwissenschaften vermessen und regulieren lassen, kann auch Symptom für das Maß sein, in dem sie noch Natur *sind*, in dem die Entwicklung zur Mündigkeit nicht zu ihrem Ende gekommen ist – oder in dem sie, in ihrer Vereinseitigung und selbstbezüglichen Steigerung, in Naturalität zurückgeschlagen hat.

Dieser Strang der Naturalisierung scheint mir, wie gesagt, für einen kritischen Umgang mit der Naturalismusfrage von hoher Bedeutung. Er macht deutlich, dass wir bei der Frage des Naturalismus nicht nur mit einem Begriffsdisput zu tun haben. Indessen ist dieser Strang offenkundig nicht der in der aktuellen Debatte vorrangig interessierende. Und womöglich ist er auch in der Sache nicht

¹² Vgl. Dominik Perler, *René Descartes*, München 1998, S. 227ff.

¹³ Vgl. Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, in: *Nachgelassene Schriften*, Abt. IV., Band 13, Frankfurt a.M. 2001.

der bedrängendste. Nicht die kritische Sicht auf die Naturverhaftung des Subjekts, sondern das affirmative, prometheische Projekt des künstlichen, hergestellten Menschen stellt die tiefste Herausforderung dar. Auch in der Linie dieses Projekts zeichnet sich ein eigentümliches Oszillieren zwischen Tier und Maschine ab. Der hergestellte Mensch ist einerseits die vollkommene Maschine, als Computer und Roboter, andererseits das biotechnologisch perfektionierte Tier, das im Menschenpark gezüchtete Lebewesen. Die futuristische Vision, mit der unsere Gegenwart konfrontiert ist, enthält einen zweifachen Fluchtpunkt, der dort zu einem verschmilzt, wo höhere Technik sich dem Lebendigen anschmiegt und dessen Eigengesetzlichkeit in ihre Dienste nimmt. In vielen Bildern ist diese Vision ausgemalt worden, in denen der Mensch zum Schöpfer des Menschen wird, in denen Lebendiges nicht erzeugt, sondern geschaffen wird. In die Galerie dieser Bilder gehören die Erzählungen vom Golem und von Frankenstein ebenso wie die programmierte Fließbandproduktion des Menschen in Huxleys *Schöner Neuer Welt* und P. Sloterdijks *Regeln für den Menschenpark*. Kein Zufall ist, dass letztere von ihrem Autor mit dem Untertitel „Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus“ versehen worden sind, d.h. mit der Referenz auf ein profiliertes Zeugnis einer anti-humanistischen Wende, auf eine kritische Abrechnung mit einer auf den Menschen als Subjekt zentrierten Orientierung. Den springenden Punkt markiert Sloterdijk mit Zarathustras These vom Menschen als Züchter des Menschen: Mit dieser These „wird der humanistische Horizont gesprengt, sofern der Humanismus niemals weiter denken kann und darf als bis zur Zähmungs- und Erziehungsfrage: Der Humanist lässt sich den Menschen vorgeben und wendet dann auf ihn seine zähmenden, dressierenden, bildenden Mittel an.“¹⁴ Die Grenze dieses Humanismus überschreitet Nietzsches Vision der Züchtung als einer Herstellung, die sich den Menschen nicht vorgeben lässt, sondern in den „weltgeschichtlich neuartigen Streit zwischen [...] verschiedenen Züchtungsprogrammen“ eintritt.¹⁵

In eigenartiger Parallelaktion verfolgt die menschliche Machbarkeitsutopie den zweifachen Weg einer Vervollkommnung der Maschine und einer Perfektionierung des Menschen. Wenn die Künstliche-Intelligenz-Forschung und die Robotik versuchen, in Artefakten Verhalten von der Art hervorzubringen, dass es idealiter ununterscheidbar wird von einem Verhalten menschlicher – je nachdem rationaler oder körperlich-motorischer – Art, bemüht sich auf der Gegenseite die Humangenetik darum, in Konstitution, Schicksal und Lebensverlauf des Organismus so einzugreifen, dass dieser den subjektiv festgelegten Ziel- und Normvorstellungen entspricht. Von entgegengesetzten Seiten her, von gegenläufigen Utopien getragen, nähert sich menschliches Tun der Schwelle zwischen Natur und Kultur, zwischen Vorgegebenheit und eigener Hervorbringung. Was

¹⁴ Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1999, S. 39.

¹⁵ Ebd., S. 40.

für klassische Metaphysik, aber auch für das normale Empfinden als das Unüberschreitbare galt, steht zur Disposition. Nur verwiesen sei auf die weitreichenden anthropologischen und ethischen Konsequenzen, die sich mit dieser Umstellung verbinden: Fragen der menschlichen Würde, der personalen Autonomie, der irreduziblen Einzelheit, des Schicksals, der Unverfügbarkeit – die allesamt zur Signatur humaner Existenz gehören und die problematisch werden, sobald das Menschliche in seiner Tiefe zu einem Gemachten, durch subjektive Vernunft und Technik Regulierten wird. Biotechnologie als Leitutopie hat das Erbe der modernen Geschichtsphilosophie, des großen Projekts vom Autonomwerden der Menschheit – vom Beherrschen des eigenen Schicksals – angetreten und deren Anspruch gesteigert: Zur Pointe dieser Übersteigerung aber gehört das Umschlagen in ihr Gegenteil. Der Übermensch, der die Fesseln der Endlichkeit sprengt, wird ununterscheidbar von der perfekten Maschine und vom vollendeten Tier. Der sich selbst hervorbringende Mensch, der über seine Wesensbestimmung verfügende, seine ‚Geworfenheit‘ überwindende Mensch verliert gleichsam die innere Dichte, die ihn für andere und sich selbst unverfügbar macht, seine irreduzible Individualität und unableitbare Freiheit begründet.¹⁶ Fragwürdig ist nicht allein und nicht in erster Linie die praktische Uneinholbarkeit der Zielvorstellungen (der Abschaffbarkeit des Leidens, der Ausschaltung des Zufalls in der individuellen Prägung); fragwürdig ist das mit solchen Visionen einhergehende Bild des Menschen als eines Gemachten und Hervorgebrachten, das im Maße seines Gemachtseins seine Absolutheit und Würde verliert.

So bestätigt sich das Doppelgesicht eines technischen Handelns, das im Transzendieren der Natur in Naturalität zurückfällt. Dabei besteht zwischen den realen Entwicklungstendenzen und den wissenschaftlichen Haltungen eine enge Affinität: Es sind die objektivierenden Kategorien der modernen Naturauffassung, die diesem Bild des Menschen und den Visionen des Machens zugrundeliegen. Zwischen der technologischen Utopie der Machbarkeit des Menschen und dem wissenschaftstheoretischen Reduktionismus besteht ein Wechselverhältnis. Am Ende verliert der Mensch in solcher Betrachtung seinen genuinen, eigenen Ort, er erscheint im ortlosen Zwischenfeld zwischen dem Animalischen und dem Artefakt als ein Wesen, das an beidem teilhat und daneben nur noch per analogiam als etwas gefasst wird, das weder im bloßen Leben noch in der Mechanik des Künstlichen aufgeht.¹⁷

¹⁶ Der Mensch verliert in dieser Perspektive seine Fähigkeit und wesentliche Auszeichnung, ein radikal anfangendes Wesen (Hannah Arendt) zu sein, Anfänge setzen zu können und selbst kraft seiner Natalität ein neuer Anfang in der Welt zu sein; als biotechnologisches Produkt ist der Mensch vom Hersteller „nach seinem Bild“, als seinesgleichen gemacht. – Vgl. dazu auch Burkhard Liebsch, „Renaissance des Menschen? Die Herausforderung humanwissenschaftlicher Erkenntnis und geschichtlicher Erfahrung?“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 49. Band 2002/Heft 3, Freiburg, S. 460–484.

¹⁷ Nach Robert Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich 1981, kann das traditionelle Menschenbild im Rahmen der neuzeitlich-mechanischen, antiteleologischen und antiessentialistischen

4. Von der Naturalisierung des Geistes zur Hermeneutik des Selbst

Versuchen wir genauer anzugeben, was fehlt, wenn der Menschenbegriff in einer naturalistischen Vision zur bloßen Metapher regrediert. Oder umgekehrt gefragt: was kommt dazu, wenn der Mensch jenseits seiner naturalistischen Reduktion aufgefasst wird? Der spezifische Akzent, den ich hier setzen möchte und der über die übliche Fokussierung der Naturalismusdebatte hinausgeht, ist ein hermeneutischer. Eine naturalistische Konzeption des Geistes kann nicht nur die genuine Struktur von Bewusstsein nicht beschreiben, sondern vor allem die umfassende Dimension, in der bewusstes Selbstsein besteht und sich artikuliert, die Dimension des Sinnverstehens, nicht fassen.

Als spezifische Merkmale, die Bewusstseinszustände auszeichnen und einer objektivierenden Beschreibung tendenziell entgleiten, werden Eigenschaften wie die folgenden genannt: die Privatheit (etwa die privilegierte Zugänglichkeit von Empfindungen für das Subjekt, die von anderen per analogiam identifiziert, nicht an ihnen selbst erfahren werden können), die Perspektive der ersten Person, die Unräumlichkeit (im Gegensatz zur *res extensa* des Materiellen), die Selbstbezüglichkeit (dass das Gegenstandsbewusstsein immer ein Akt- oder Selbstbewusstsein einschließt). Als Grenze der neurologischen Beschreibung wurde hervorgehoben, dass sie nur das Vorkommen und die Lokalisierung entsprechender Zustände oder Prozesse, nicht deren eigenen Inhalt, ihre intentionale Ausrichtung – was ein Sprechen meint, worauf ein Mensch sich freut – fassen kann. Wir können in einer noch so genauen Untersuchung des Gehirns nicht sehen, was das Subjekt sieht.¹⁸ Mit Bezug auf Künstliche Intelligenz hat man dies so formuliert, dass diese den Denkvorgang nur syntaktisch, nicht semantisch fassen kann (wie ein Schachcomputer nur für unsere Wahrnehmung einen „raffinierten“ Zug machen oder „gewinnen wollen“ kann). Mit Bezug auf die Informationswissenschaft hat G. Roth darauf hingewiesen, dass die von dieser behandelten Prozesse eigentlich missverständlich nach dem Modell nachrichtentechnischer Kommunikation beschrieben werden, da sie in Wirklichkeit nicht mit Informationen bzw. Nachrichten, die verstanden und weitergegeben werden, sondern mit physikalischen Übermittlungsprozessen zu tun haben: Sie haben mit Signalen, die etwas auslösen, nicht mit Zeichen, die etwas bedeuten, zu tun.¹⁹ Mit Bezug auf die

Naturlehre nur noch als Anthropomorphismus gelten (analog ließe sich ein Naturverständnis, das mit der Beschaffenheit lebendiger Natur konnotiert ist, als „Physiomorphismus“ bezeichnen). – Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a.M. 2003, verweist auf die Klassifikationen des Linnaeus, der den „Homo“ anfangs unter die „Anthropomorpha“, die Menschenähnlichen einordnet.

¹⁸ Vgl. Colin McGinn, *The Problems of Consciousness. Essays Towards a Resolution*, Oxford 1991, S. 10f.

¹⁹ G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt a.M. 1997, S. 105ff. Nach Roth gibt es im strengen Sinne gar keine Kommunikation im Sinn von Bedeutungsübertragung, sondern nur einen Aus-

Beschreibung neurologischer Zustände ist festzuhalten, dass die sinnhaften Verweisungszusammenhänge – etwa zwischen den Elementen einer Erzählung – von grundsätzlich anderer Art als die räumlich-zeitlichen Relationen sind, die wir beobachten und registrieren können.²⁰ Das Element des Sinns ist irreduzibel auf jede materialistisch-naturalistische Beschreibung.

Nun aber macht gerade das Element des Sinns ein distinktives Merkmal des bewussten Erlebens aus. Bewusstsein beinhaltet nicht nur die Relationalität des Bewusstseins-von-etwas, sondern das Verstehen von etwas *als* etwas. Mit solchem Verstehen ist mehr als eine einfache Klassifikation angesprochen. Das Mehr ist einerseits ein bestimmter Subjektbezug, andererseits eine bestimmte Interpretation. Dadurch unterscheidet sich beispielsweise das Wahrnehmen eines Gegenstandes von einem Registrieren derselben optischen Daten durch eine Kamera (das Schachspielen vom Machen derselben Züge durch einen Computer): Es geht darum, dass der Gegenstand „für das Subjekt“ gegeben ist, von ihm aufgefasst, in seiner Perspektive wahrgenommen und gedeutet wird. Das Gegebene wird in einen Sinnzusammenhang integriert, der nicht nur durch das Verhältnis der Dinge untereinander – die Funktion/Bedeutung eines Dings für ein anderes – konstituiert wird, sondern ein „Bewandtniszusammenhang“ (Heidegger) für das Subjekt ist. Was es heißt, eine Landschaft wahrzunehmen oder einen bestimmten Affekt zu empfinden, wird erst expliziert, wenn wir darauf Bezug nehmen, in welchen Sinnzusammenhängen diese Wahrnehmung bzw. Empfindung stehen, welche Bedeutung sie für das Subjekt, dessen Wahrnehmung und Empfindung sie sind, haben. Wenn wir uns beispielsweise an die neurologische Schlaf- und Traumforschung halten, für welche Träume – so eine Beschreibung von G. Roth – „induzierte Halluzinationen“ sind, bei denen „die in den aktivierten Cortexarealen enthaltenen Gedächtnisinhalte, die normalerweise durch Wahrnehmungen erregt werden [...], nun ‚wahllos‘ hervorgeholt und ins Bewusstsein gebracht werden“, wobei sich die „zumindest partielle Zufälligkeit [...] in der bekannten Bizarrität der Träume“ äußert²¹, so wird uns der Kontrast exemplarisch fassbar im Gegensatz zu einer psychoanalytischen Lektüre, die sich den Symbolen, d.h. dem Inhalt und der lebensgeschichtlichen Relevanz des Traums zuwendet. Allgemein können wir hier die phänomenologische Perspektive zur Geltung bringen, nach welcher wir menschliches Verhalten und Erleben dahingehend zu beschreiben haben, welche Bedeutung sie für das Subjekt, für sein Selbstgefühl, seine Beziehung zu anderen, sein Bild von der Welt haben. Merleau-Ponty hat in seinen beiden großen Büchern *La structure du comporte-*

tausch von Signalen, die dann im Empfänger einen Prozess der Bedeutungsgenerierung auslösen.

²⁰ Vgl. Eduard Marbach, „Lässt sich Subjektivität naturalisieren? Überlegungen im Ausgang von Husserl“, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität und die Antworten darauf*, Tübingen 2005; Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana IX), Den Haag 1968, S. 36f.

²¹ G. Roth, a.a.O., S. 245.

ment und *Phénoménologie de la perception* die Unverzichtbarkeit dieser Perspektive in Auseinandersetzung mit dem Behaviorismus herausgearbeitet. Ein wichtiger Teil des Methodenstreits in den Humanwissenschaften war (und ist) mit der Frage befasst, wieweit dieses interpretative Element zur sachgerechten Phänomenbeschreibung gehört. In der phänomenologischen Tradition ist im Anschluss an Husserl das lebensweltliche Fundament der Wissenschaften herausgearbeitet worden bzw. die Verdrängung dieses Fundaments als Mangel neuzeitlicher Wissenschaft kritisiert worden. Dabei ist die Lebensweltvergessenheit, die Husserl am Beispiel Galileis für die moderne Physik nachweist, nicht auf diese beschränkt; in intrikaterer, problematischerer Weise affiziert sie einen Teil der Kulturwissenschaften und die *life sciences*, die Wissenschaften vom Leben selbst.²²

Wichtig ist, dass damit nicht nur eine methodologische Option zur Diskussion steht. Gerade Merleau-Pontys Beschreibungen machen deutlich, was zum Menschsein gehört, indem sie herausstellen, was beim Verzicht auf die Sinn-dimension entfällt; im Lichte des Mangels wird erfahrbare, was menschliches Dasein konstituiert. In weiten Passagen stützt sich seine Analyse auf Untersuchungen an einem Gehirnverletzten aus dem 1. Weltkrieg ab, der über den Großteil der normalen – motorischen, sprachlichen, intellektuellen, geschlechtlichen – Fähigkeiten verfügt, dem aber doch eine wesentliche Dimension menschlichen Existierens abhanden gekommen zu sein scheint. Diese Person kann auf Fragen korrekt antworten, aber sie empfindet von sich aus nie das Bedürfnis zu sprechen – sich mitzuteilen, ihre Erlebnisse und die Welt zu beschreiben; Gleiches gilt für ihr übriges Verhalten.²³ Das Defizit ist offenkundig nicht eines im sozusagen mechanischen Funktionieren (Reagieren) des Organismus bzw. des Gehirns, sondern im sinnhaften Selbst- und Weltverhältnis: Es fehlt das Interesse daran, sich die Welt verstehend und auslegend anzueignen; beschädigt ist das menschliche Sinnverlangen, das Bedürfnis, die Welt und sich selbst zu verstehen, sich mit anderen zu verständigen. Eine ähnliche Interpretation lässt sich vielleicht zu gewissen Phänomenen des Autismus geben. Ich meine den Fall gewisser Individuen, die in bestimmten Bereichen über außergewöhnliche Fähigkeiten verfügen (eine Komposition von Beethoven nach einmaligem Hören reproduzieren, hochkomplexe mathematische oder mnemotechnische Kombinationen (Datum/Wochentag im Jahr 2043, Wurzel von ...) erstellen), aber im Ganzen ihres Existierens in fundamentaler Weise behindert scheinen. Es fällt auf, dass die stupenden Leistungen dieser so genannten „idiots savants“ im Bereich mechanischer Operationen liegen, d.h. dessen, was ein Computer leisten könnte, aber ohne besondere Anteile sinnhaften Deutens oder subjektiver Selbstverständigung zustandekommen. Extrapolierend können wir auch solche Befunde

²² B. Liebsch, a.a.O.

²³ Vgl. das analoge Vorgehen bei Antonio R. Damasio, *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München 1995.

dahingehend lesen, dass menschliches Denken, Erleben und Verhalten nicht in dem aufgeht, was im Raster materieller und mechanischer Prozesse von ihm fassbar oder rekonstruierbar ist.

Was letztlich in Frage steht, ist nicht nur menschliches Bewusstsein, sondern menschliches Selbstsein. Die Frage ist nicht nur, wie Menschen – im Gegensatz zu Maschinen oder Tieren – die Welt wahrnehmen, sondern was es heißt, Mensch zu sein und als Mensch zu existieren. Menschliches Dasein ist auf Sinn angewiesen, nicht nur in seinem Weltbezug, sondern ebenso und grundlegender in seinem Selbstverhältnis. Heidegger hat in einer frühen Vorlesung unter dem Titel *Hermeneutik der Faktizität* den Grundzug menschlicher Existenz herausgearbeitet, der darin besteht, dass Menschen immer so existieren, dass sie sich verstehend auf sich und die Wirklichkeit beziehen, dass sie ein bestimmtes Bild ihrer selbst und der Welt entwerfen. Ihr verstehender Selbst- und Weltbezug findet in unterschiedlichen Modalitäten statt, in denen sie Sinn aufnehmen, Sinnkonstrukte hervorbringen, tradierte Sinngebilde auflösen und hinterfragen. Existenz vollzieht sich im Medium solcher Verständigung über sich und über die Welt, wobei die Selbstverständigung in den Modalitäten der Selbsterforschung wie der Selbstausslegung, des Selbstentwurfs und der Selbstgestaltung vollzogen wird. Dieser komplexe, vielschichtige Vollzug ist die Form seines Selbstseins. Es liegt auf der Hand, dass diese Dimension der Subjektivität von einer objektivistischen Beschreibung endgültig verfehlt werden muss.

Auch hier sei stellvertretend auf exemplarische Konzepte verwiesen. Den Grundgedanken fasst Ch. Taylor in der berühmt gewordenen Formel, der Mensch sei „das sich selbst interpretierende Tier“, und R. Rorty macht uns in vielfältigen Variationen mit dem emphatischen Gedanken vertraut, dass der Mensch keine wichtigere Aufgabe habe, als sich immer wieder auf andere Art neu zu beschreiben, wobei gleiches Gewicht der Tatsache zukommt, dass wir selbst es sind, die uns beschreiben, unseren Entwurf unserer selbst hervorbringen, wie dem Umstand, dass diese Beschreibung nicht ein für allemal abgeschlossen und fertig ist, sondern in einem Prozess der immer neu aufgenommenen Selbstverständigung stattfindet. In umfassendster Weise hat P. Ricoeur das im Medium des Sinns sich herstellende Selbstverhältnis unter dem Titel einer „Hermeneutik des Selbst“ ausgeführt. Der Titel steht dafür, dass das Subjekt sich nicht in der unmittelbaren Selbstpräsenz eines Cogito gegeben ist, sondern erst in einem komplexen Erkenntnis- und Verständigungsprozess zu sich kommt. Nicht das *je*, sondern das *moi*, nicht das Ich, von dem wir ausgehen und das die Subjektstelle von Bewusstseinsakten bildet, sondern das Ich, zu dem wir zurückkommen, definiert den Ort unseres Selbstseins. Beide Pole entgleiten dem identifizierenden Zugriff und der restlosen Aufhellung: Weder woher ich komme noch worauf hin ich mich entwerfe, ist mir je in erfüllter Gegenwärtigkeit präsent. Zum Selbst gehört ein Prozess sinnhafter Verständigung, der sich der objektivierend-identifizierenden Beschreibung endgültig entzieht.

5. Der Ort des Subjekts: Sinnhaftigkeit und Endlichkeit

Wenn wir zum Schluss auf die Ausgangsfrage zurückblenden, haben wir vor allem zweierlei festzuhalten. Zum einen bestätigt sich die eingangs mit Kant skizzierte zweifache Situierung der Frage nach dem Menschen. Was der Mensch sei, wie das Menschsein zu denken sei, beschäftigt nicht nur die Anthropologie. Darin liegt von der Gegenseite und mit Bezug auf unsere Leitfrage: Der Naturalismus ist kein Sonderproblem der Philosophie des Geistes. Die Naturalisierung des Geistes ist ein Aspekt einer umfassenderen Naturalisierung, die unser Verstehen und unser Weltverhältnis als solches betrifft. Die materialistisch-objektivistische Sichtweise beinhaltet eine reduktionistische Einengung der Wissenschaft überhaupt; die Lebensweltvergessenheit, die eine Verdrängung der Bedeutungsdimension des Wirklichen für den Menschen ist, tangiert unser Verstehen als ganzes. Gleichwohl geht es um mehr als um eine epistemologische Weichenstellung zwischen verstehender und erklärender Methode. Auf dem Spiel steht ineins mit der Methodenoption ein bestimmtes Verständnis des Menschen. Unser Menschenbild und unser Wissenschaftsverständnis sind nicht unabhängig voneinander. In einem Interview äußert sich Michail C. Roco, Chairman der „National Nanotechnology Initiative“ der Vereinigten Staaten, über Perspektiven einer neuen Einheit der Wissenschaft im Zeichen der Nanotechnologie – eine Vision, in der am Ende der Mensch zur verzichtbaren, durch perfektere Maschinen ersetzbaren Größe wird:

Nach einem Beispiel „für die Erweiterung oder Aufwertung menschlicher Fähigkeiten“ (sic!) durch die neuen Technologien gefragt, antwortet M.C. Roco:

„Heutzutage sprechen Computer und das Nervensystem von Menschen nicht dieselbe Sprache. Die Übersetzung geschieht im Kopf und wird manuell zum Beispiel durch das Tippen auf einer Tastatur ausgeführt. In Zukunft wird es möglich sein, Maschinen und Menschen dieselbe Sprache sprechen zu lassen, was natürlich die Kommunikation zwischen ihnen sehr vereinfacht. Der Beginn dieser Entwicklung sind Experimente, bei denen die Bewegung eines Cursors mit den Augen oder gar via Gedanken gesteuert wird. In einem weiteren Schritt könnte es direkte Gehirn-zu-Gehirn-Kommunikation geben, die ohne Sprache oder Gesten auskommt.“

„Was haben wir davon?“

„In diesem Gespräch müssen wir unsere Ideen zuerst für uns selber übersetzen und in linearer Sprache ausdrücken, um sie jemandem erklären zu können. Das ist ohne Missverständnisse nicht möglich. Im Prinzip ringen wir unablässig um Verständnis und kämpfen gegen Missverständnisse. Im

Prinzip ist es möglich, diese Probleme dereinst mit direkter Kommunikation auszuschalten.“²⁴

Wenn das Ringen um Verständnis, in dem die Hermeneutik die *conditio humana* erkennt, wenn das zwischenmenschliche Gespräch, in dem sie das Höchste der Existenz sieht, durch direkte Gehirnschaltungen ersetzt werden, wenn die Umständlichkeiten einer Liebeserklärung oder die Mühen des Anhörens eines Vortrags durch maschinelle Vernetzung „ohne Sprache und Gesten“ ausgeschaltet werden, scheint es nur konsequent, den Urheber dieser Mühen und Störungen selbst auszuschalten.

Im Gegensatz zu solchen Wissenschaftsvisionen – und dies ist das zweite Resultat dieser Betrachtungen – hält eine hermeneutische Sichtweise sowohl am Sinnverlangen wie an der konstitutiven Endlichkeit des Subjekts fest. Dass wir um das Verständnis ringen, uns am Missverständnis abarbeiten, macht unsere Grenze, aber auch unsere Größe aus; dass wir das Gespräch mit den anderen, dass wir Sprache und Gesten brauchen, ist kein Notbehelf mangels perfekter Datenübertragung, sondern unser Zugang zum Sinn, zum Verstehen der Welt und zum Sinn unseres Lebens. Wir müssen auf der einen Seite an der Unverzichtbarkeit des Subjekt- und Sinnbezugs festhalten: dies sowohl gegen objektivistisch-naturalistische Beschreibungen und technologische Visionen, die nicht nur die Welt ohne den Menschen denken, sondern auch den Menschen in Absehung von dem, was ihn zum Menschen macht, begreifen, wie auch gegen post-moderne oder dekonstruktive Toterklärungen des Subjekts, die das Universum des Sinns in dessen Materialisierung, im absoluten Text oder der Differenz der Signifikanten ohne Subjekt, für welches und durch welches Sinn ist, festmachen wollen. Und wir haben auf der anderen Seite die Bedingung der Endlichkeit ernst zu nehmen: Die Irreduzibilität des Subjekts bedeutet nicht seine Absoluterklärung. Der Mensch ist nicht Meister des Sinns, doch unhintergebar Bezugspunkt von Sinn. Das vollendete Netz der Datenübertragungen ohne Subjekte, denen Zeichen etwas bedeuten und die mittels Zeichen die Welt interpretieren, ist ein stummes Getriebe. Beides wird in einer naturalistischen Beschreibung ignoriert: nicht nur die Sinnhaftigkeit des menschlichen Seins, sondern auch seine Endlichkeit, sein Ausgespanntsein zwischen Verlangen, Scheitern und Gelingen. Erst wenn beides ernstgenommen wird, kommt eine Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“ in den Blick.

²⁴ Basler Zeitung 21. Juni 2002, S. 3.

Selbstverständigung und Identität. Zur Hermeneutik des Selbst

Hermeneutik ist die Kunst der Auslegung: des Verständlichmachens dessen, was sich nicht von selbst versteht, sondern des vermittelnden Zugangs, der Interpretation bedarf. Heilige Texte, fremde Mythen und Rituale, Ruinen, dunkle Lebensäußerungen verlangen nach der Explikation ihres Sinns. Nach der Ausweitung der philologischen, biblischen, juristischen Hermeneutiken zur allgemeinen (Text-)Hermeneutik durch Schleiermacher greift spätere Hermeneutik auf alle Bereiche des individuellen und sozialen Lebens aus und kristallisiert sich zu entsprechenden Disziplinen. Von einer „Hermeneutik des Selbst“²⁵ zu sprechen markiert die Absage an eine Reflexionsphilosophie. Die Zurückwendung des Subjekts auf sich selber bildet keine adäquate Basis der Selbsterkenntnis. Wer und was es ist, erfährt das Subjekt auf dem Weg einer Verständigung über sich, die zugleich den Umweg über das Andere nimmt.

Die Unzulänglichkeit des Cogito, der Gang von der Reflexionsphilosophie über die Phänomenologie zur Hermeneutik bildet einen Leitfaden des Werks von Paul Ricoeur im ganzen; im Buch *Soi-même comme un autre* ist die Vermitteltheit des Selbst über das Verhältnis zum Anderen gewissermaßen in einer abschließenden Figur gezeichnet. Dass subjektive Selbsterkenntnis weder in der puren Selbstkoinzidenz aufgeht noch auf dem Weg der Reflexion und Introspektion zu erreichen ist, gilt der nachcartesischen Philosophie als ausgemacht. Descartes meinte, von der unbezweifelbaren Gewissheit des Cogito aus den Weg einer gehaltvollen Erkenntnis des Ich begründen zu können; für die späteren ist nicht nur fraglich geworden, welcher Status jener Gewissheit zukommt, sondern auch, welche Erkenntnis im Selbstbezug begründbar sei.²⁶ Kants „Ich denke“ nennt nur noch die Tatsache des mit jedem Bewusstseinsakt gegebenen Selbstbezugs, ohne damit irgendwelche materiale Selbsterkenntnis zu verbinden; das „phänomenologische Cogito“ kennt nach Merleau-Ponty keine apodiktische Gewissheit des Selbstbezugs mehr, die der inhaltlichen Selbsterkenntnis und Selbstwerdung vorgelagert, von deren Unabgeschlossenheit unberührt wäre. Subjekte, die nicht wie Dinge da sind, sondern im Modus des Selbstverhältnisses existieren, vergewissern sich ihrer selbst im Prozess eines Fürsichwerdens, das ein praktisches und kognitives Verhältnis zugleich ist. Sich über sich verständigen heißt sich Klarheit darüber verschaffen, wer man ist und wer man sein will. Wie das praktische Selbstbild kein vorgegebenes ist, ist theoretische Selbster-

²⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, S. 27 (dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, S. 26 passim).

²⁶ Vgl. Emil Angehrn, „Die Unabschließbarkeit des Cogito“, in: Emil Angehrn/Bernard Baertschi (Hg.), *Descartes 1596–1996*, Bern 1996, S. 271–299.

kenntnis nicht unmittelbare Erfassung eines sich transparenten Subjekts. Sie ist Resultat eines Verstehens, das sowohl Rezeption wie Konstruktion und Auslegung ist und das sich nicht in reiner Rückwendung auf sich, sondern in Vermittlung über das Andere vollzieht. Sowohl der *Umweg über das Andere* wie die *Modalitäten des Verstehens* und Auslegens sind entscheidend für die Art und Weise, wie sich über dieses Sichverstehen ein Selbst konstituiert. Ich möchte deshalb beides kurz für sich beleuchten, um vor diesem doppelten Hintergrund die Frage nach der Ontologie des Selbst zu stellen; das leitende Interesse ist, zu sehen, was die Hermeneutik für die Ontologie bedeutet, welches Licht von der Logik des Verstehens auf die Frage persönlicher Identität fällt. Zur Ausbreitung dieses hermeneutischen Hintergrunds greife ich neben *Temps et récit* und *Soi-même comme un autre* teils auf frühere Schriften Ricœurs, teils auf andere Autoren der Gegenwartsphilosophie zurück.

1. Das Selbst und das Andere

Die Aufspaltung des Selbstverhältnisses geschieht nach zwei Hauptrichtungen, die zwei verschiedene Verflechtungen von Selbst und Anderem anzeigen. Zum einen geht es darum, die innere und äußere Vermitteltheit des Selbstbezugs freizulegen, den Umweg eines indirekten Verstehens zu gehen, dessen Ziel die Selbstaufklärung eines (individuellen oder kollektiven) Subjekts ist. Es geht darum, dem Subjekt den Weg zu einem Verständnis seiner selbst zu eröffnen, das ihm nicht unmittelbar zugänglich, ggf. systematisch versperrt ist. Erfordert sind Umwege, die eine Außenperspektive ins Spiel bringen und die Rekonstruktion der Genese – und Vermittlung, Verstellung – von Sinn in den Dienst eines erweiterten Selbstverständnisses stellen. Als prototypische Beispiele dieses Wechselspiels figurieren Psychoanalyse und Ideologiekritik; in einem weiteren Sinn ist eine analoge Vermittlung auch für „nicht-pathologische“ Formen defizienter Selbsttransparenz und die entsprechenden Modi der Reflexion geltend zu machen. Kein Subjekt kann in reiner Introspektion darüber Aufschluss geben, wer oder was es ist. In Verschärfung der klassischen hermeneutischen Aufgabe, eine fremde Äußerung zu verstehen, geht es darum, dass dem Subjekt nicht von vornherein evident ist, was das von ihm selber Gewollte und Gemeinte ist; noch weniger liegt ihm offen vor Augen, was es vorgängig zu seinen Intentionen ist, als was es sich gegeben ist, wie es sich zu verstehen hat. Die eigene Geschichte, die innere Vielfalt, das äußere Eingefügtsein in eine Umwelt verhindern, dass sich das Selbst in reiner Selbstpräsenz fassbar werde. Aufzuhellen bleibt, wie Herkunft, Wege und Brüche in sein Selbstverständnis einfließen, wie die Vielfalt der Bedingtheiten, Eigenarten und Wünsche sich zur Einheit eines Selbst integrieren, wie das Subjekt in seinem Sein und Wollen durch ihm nur partiell durchschaubare Einflüsse geprägt, von Verständigungsformen und Präferenzen seiner Zeit und Gesellschaft abhängig ist. Es bedarf, um sich über sich zu verständigen,

des distanzierenden Blicks auf die Wege und Vermittlungsmechanismen, über welche seine Identität zustandekommt, letztlich der reflektierenden Aneignung der es umgebenden Kultur. Um sich zu erkennen, hat das Subjekt nicht nur sich selber zu betrachten.

Damit ist der zweite, weiter ausgreifende Weg der Vermittlung zwischen dem Selbst und dem Anderen angezeigt. Es ist eine Vermittlung, die nicht von vornherein als Umweg einer Rückkehr, als Zwischenstadium einer Besinnung auf das Selbst definiert ist. Gemeint ist die Dialektik von Verstehen und Selbstverständigung, von Selbstbeschreibung und Weltbeschreibung. Nicht nur wo ich Gegenstand einer Äußerung bin, komme ich in dieser vor; im Sprechen und Handeln überhaupt, im Deuten und Gestalten der Welt stellt das Subjekt sich selber dar, gibt es sich Anderen zu erkennen und wird es sich selber präsent. Mein Verständnis der Welt ist nicht unabhängig davon, als was ich mich selber verstehe; mein Bild von mir entwerfe ich nicht unabhängig davon, wie ich die Welt beschreibe. Die Quellen, Prägungen und Schranken meines Verstehens determinieren meinen Zugang zu mir wie zu anderen und zur Welt; das Erproben neuer Verständigungsraster, das Schaffen neuer Vokabulare ist ein Verändern unseres Verstehens im ganzen. Letztlich sind für die Hermeneutik die Frage des Verstehens und das Problem der Selbstverständigung, auch wenn sie je eigene Themenfelder benennen, nicht voneinander zu trennen: Nach beiden Richtungen ist der Wechselbezug grundlegend und konstitutiv. Um über uns Klarheit zu erlangen, haben wir auch mit unserem Bild der anderen und der Welt ins Reine zu kommen; uns neu definieren heißt auch, die Welt in anderem Licht sehen. Wenn der Mensch nach Charles Taylor „das sich selbst interpretierende Tier“ ist²⁷, so kann er die Ressourcen seiner Deutung nicht aus dem Innenraum des Selbst schöpfen, sondern ist seine Deutung zuinnerst in die Sinnhaftigkeit der Welt verwoben. Zwischen dem Sinn der Welt und dem Verständnis des Selbst ist der Interpretationsakt nicht nach der einen oder anderen Seite aufzulösen. Wenn Selbstvergegenwärtigung, ohne Abstützung in einem festen Wesen, auf den offenen Weg einer immer erneuerten Selbstdeutung gewiesen ist – und es nach Rorty für die Menschen nichts Wichtigeres gibt, als sich immer wieder selbst neu zu beschreiben²⁸ –, so ist solche Selbstartikulation nicht auf die eigene Person und das eigene Leben als Thema beschränkt; nichts hindert, dass das Subjekt gerade im Sicharbeiten am Anderen, in der interpretierenden Aneignung der Welt sich frei gestaltet und ein neues Verständnis seiner selbst gewinnt.

In pointierter Zuspitzung ist das Sichverstehen in zwei Figuren auf das Andere verwiesen: wenn dieses als das Andere des Sinns überhaupt ins Spiel kommt und wenn das Selbst durch das personale Andere, die/den Andere/n angerufen, anerkannt oder herausgefordert wird. Beide Male wird das Insichkrei-

²⁷ Charles Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt a.M. 1975, S. 171.

²⁸ Richard Rorty, *Kontingenzen, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1989.

sen der Bedeutungen, das Verweisungsspiel der Signifikanten und Interpretationen aufgesprengt und auf ein Anderes bezogen, das nicht nur Grenze, sondern – je verschieden – auch Ursprung des Bedeutens ist. Im ersten Fall ist es letztlich das Verhältnis von Bedeutung und Leben, das zur Debatte steht und auf die Frage verweist, wie Sinn in einem verwurzelt sein kann, das nicht selber intentional konstituiert ist; der hermeneutischen Grundintuition, dass Verstehen nur unter der Bedingung möglich ist, dass Leben ursprünglich sinnhaft ist, steht die dualistische Sichtweise gegenüber, welche die bedeutungsmäßige und die mechanistische Beschreibung des Selbst nurmehr in einem einheitlichen Kausalnetz integriert, ohne zwischen ihnen einen einheitlichen Sinnzusammenhang zu postulieren.²⁹ Im zweiten Fall geht es darum, wie subjektive Sinnkonstitution durch die Begegnung mit dem Anderen affiziert, ermöglicht oder in Frage gestellt wird. Es geht darum zu begreifen, wie der Andere gleichzeitig als Person in meinem Blickfeld, als Subjekt in meinem Rücken, das meine Welt mitkonstituiert, und als der Andere, der mich anschaut, vorkommt. Transzendente Intersubjektivitätsphilosophie und Dialogik haben die gegenläufigen Modelle dieser Konstellation ausformuliert. In der Begegnung mit dem Anderen findet die radikalste Aufspaltung des Selbstbezugs statt, die nicht mehr primär den kognitiven Gehalt des Selbstverstehens, sondern den ontologischen Status des Subjekts tangiert.

Alle diese Weisen der Transzendierung des Selbstbezugs erweisen sich als konstitutiv für das konkrete Selbstverhältnis des Menschen. Das Selbst, um das es der Selbsterkenntnis wie der Selbstbestimmung geht, ist weder der reine Subjektpol, von dem das Erleben ausgeht, noch das „egoistische oder narzisstische Ich“³⁰, das in sich verbleibt, sondern das Resultat eines Erkennens und Gestaltens, das aus sich herausgeht und sich in seinem Leben und seiner Welt begegnet, im Anderen bei sich ist, vom Anderen her zu sich kommt.

2. Die Wege des Verstehens

Wenn Selbstsein nicht in unmittelbarer Selbstpräsenz aufgeht, sondern Resultat einer über das Andere vermittelten Selbstverständigung ist, so ist es wesentlich durch die Form dieser Verständigung bestimmt. Näher zeigt sich, dass verschiedene Modalitäten des Verstehens in die Konstitution des Selbst eingehen; um diese Konstitution konkreter zu fassen, sind die unterschiedlichen Weisen zu

²⁹ Vgl. zur ersten Variante: Paul Ricœur, „Existence et herméneutique“, in: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, S. 7–28 (dt.: „Existenz und Hermeneutik“, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, S. 11–36). Zur Gegenvariante: Richard Rorty, „Freud und die moralische Reflexion“, in: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, S. 38–81.

³⁰ P. Ricœur, *Temps et récit III*, Paris 1985, S. 356 (dt.: *Zeit und Erzählung*, Bd. III, München 1988, S. 396).

differenzieren, in denen die sinnhafte Konstitution der Wirklichkeit zustande kommt – Modalitäten, die z.T. mit Gegenstandsbereichen korreliert sind (etwa in der traditionellen Parallele zwischen Erklären und Verstehen einerseits, Natur und Geist andererseits), z.T. unabhängig davon spezifiziert werden. Ricœur hat in *Soi-même comme un autre* mit Bezug auf das Selbst die deskriptive, narrative und präskriptive Sprachform auseinandergehalten, denen unterschiedliche Geltungstypen und Weisen des Umgangs mit dem Selbst entsprechen; allgemeiner und gewissermaßen quer dazu sind Differenzierungen zu nennen, die nicht die Logik des Sprechakts, sondern den Status des Zustandekommens von Sinn – die Frage, wieweit Sinn rezipiert, destruiert oder konstruiert wird – betreffen. Ricœur hat solche Varianten als „Konflikt der Interpretationen“ nachgezeichnet³¹; in Ausweitung seiner Typologie seien schematisch sechs Modi der sinnhaften Konstitution genannt.

Als idealtypischer Ausgangspunkt kann (1.) der hermeneutische Intentionalismus³², das subjektive Verstehen von subjektiv gemeintem Sinn gelten: Es geht darum, ein Verhalten oder eine sprachliche Äußerung auf das in ihnen Gemeinte hin zu verstehen: zu erkennen, was jemand mit einer Handlung bezweckt oder was er mit einer Äußerung zu verstehen geben will. Der Idealtypus unterstellt ein doppeltes Adäquationsverhältnis: eine Deckung zwischen Meinen und Äußern und eine Entsprechung zwischen Äußerung und verstehendem Nachvollzug, wobei diese zweite Entsprechung im Grundzug rezeptiv verfasst, als Aufnehmen eines Vorgegebenen (zumindest Adäquanz an ein Vorgegebenes) definiert ist.

Auf beiden Seiten sind gegenüber dem idealen Modell Abweichungen, Verdeckungen und Behinderungen möglich: Für reale Verständigungsprozesse sind der reine Ausdruck wie das reine Aufnehmen Grenzwerte. Je nachdem, wo und in welchem Sinn Abweichungen vom Idealtypus festgemacht werden, lassen sich unterschiedliche Formen des indirekten Verstehens spezifizieren. Gewissermaßen der Standardfall der Hermeneutik betrifft die Vermitteltheit auf Seiten der Rezeption, die – zeitliche, soziale, kulturelle – Distanz zwischen Äußerung und Verstehen; geschichtliches Verstehen muss den Abstand überbrücken, zwischen den Kontexten der Sinnproduktion und -rezeption vermitteln. Verlangt ist die von Gadamer ins Zentrum seiner Hermeneutik gerückte wirkungsgeschichtliche Reflexion, die den Standort der Rezeption wie der Äußerung reflektiert und kontextualisiert. Subjektives Verstehen weitet sich hier aus zu einem (2.) objek-

³¹ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969 (dt.: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973; *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974); *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, S. 29–44 (dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a.M. 1969, S. 33–49).

³² Vgl. Axel Bühler, „Der hermeneutische Intentionalismus als Konzeption von den Zielen der Interpretation“, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* (1993) Heft 4, Opladen 1993, S. 511–586.

tiven oder geschichtlichen Verstehen, einem Zusammenspiel von Verstehen und Erklären, wobei die externe Betrachtung einen Umweg zur Erschließung des subjektiv Gemeinten darstellt: Aus dem kulturellen, biographischen Kontext des Handelnden heraus wird dem Betrachter der Sinn einer Äußerung erschließbar.

Einen Schritt weiter geht die Objektivierung dort, wo die Äußerung für den Handelnden/Sprechenden selber intransparent ist: Hier muss ein eigentlich Gemeintes jenseits der bewussten Intention eruiert, eine Äußerung ggf. gegen die Selbstdeutung des Subjekts ausgelegt werden. Ricœur hat diesen Typus anhand der Paradigmen Marx, Nietzsche und Freud als (3.) „Hermeneutik des Verdachts“ ausgearbeitet. Deren Spezifikum besteht darin, falschen Sinn aufzulösen: nicht nur Intentionen indirekt-vermittelnd zu erschließen, sondern Selbstmissdeutungen zu kritisieren, Sinnverzerrungen in ihrer Genese und ihrer Funktion aufzudecken. Sinnverstehen findet hier im Modus der Destruktion und Korrektur statt, als Auflösung vermeintlichen Sinns und Selbstkorrektur des Meinens. Unterstellt ist, wenn wir den Gedanken verallgemeinern, dass es uns nicht nur schwerfallen kann, zu verstehen, was andere meinen, sondern dass es auch keineswegs selbstverständlich ist, dass wir wissen, was wir selbst meinen. Selbstverständigung ist hier zuerst auf die Aufklärung des eigenen Wollens und Sagens gerichtet. Zur Diskussion steht ein Verstehen, wo Transparenz nicht im Nachzeichnen äußerer Vermittlungsstränge, sondern in der Selbstaufhellung der eigenen Intention, damit auch im Rückgängigmachen von Verdrängungen und Verhüllungen erlangt wird.

Die Spannweite des Konflikts der Interpretationen öffnet Ricœur nun dadurch, dass er dieser dritten Version, der Hermeneutik der Desillusionierung, das Gegenextrem einer (4.) Hermeneutik des Sinnvernehmens gegenüberstellt, deren Vorbild die theologische Textauslegung ist. Es geht um das Vernehmen eines Sinns, der uns in einem Symbol, einer Botschaft, einer Verkündigung geöffnet ist. Gegenläufig zur Auflösung geht es darum, den Sinn sich manifestieren zu lassen, gegenläufig zum Verdacht um das Aufnehmen einer Bezeugung, um das Offensein für das Angesprochenwerden durch den Anderen. Die Seite der Rezeption, die zum Idealtypus des Verstehens gehört, wird gewissermaßen für sich gesteigert: Das Subjekt ist mit einem Sinn konfrontiert, den es nicht selber geschaffen hat und der sein Auffassungsvermögen übersteigt. Exemplarisch ist solches Verstehen beim symbolischen Verstehen gegeben: Symbole enthalten einen Sinnüberschuss, der Traditionen und Interpretationen begründet, welche ihn je neu fassen, ohne ihn festlegen oder erschöpfen zu können; Sinn stiftet Geschichte kraft seiner Überbestimmtheit, die gleichsam abgetragen und in konkreten Auslegungen angeeignet werden muss. Interpretationen sind darin nicht selbsttätige Schöpfungen, sondern Versuche, dasjenige, was Symbole „zu denken geben“, was Geschichten enthalten, zu begreifen und auszuformulieren. Wenn Verstehen in einem grundlegenden Sinn rückwärts gewandt ist, etwas von seinem Ursprung, von der es gründenden Intention her zu fassen sucht, so kommt hier ein Verstehen in den Blick, das ebenso radikal der offenen Zukunft

zugekehrt ist – sei es als Zukunft, die mir entgegenkommt, sei es als unausgeschöpftes Potential eines Gewesenen, das auf seine Ergänzung, seine Erfüllung vorausweist. Im ganzen hat Verstehen hier sein *telos* nicht in der Entlarvung, sondern im Bemühen um die Sache, im Versuch, dem Gesagten und Bezeugten in der Fülle seines Sinns gerecht zu werden.

Als Gegenfigur dazu ist wiederum jener Modus der Sinnkonstitution zu nennen, der das kreative Moment im Selbst- und Weltverhältnis in den Vordergrund rückt. Unter den Stichworten der (5.) Konstruktion und Interpretation ist dieser Gedanke in den vergangenen Jahrzehnten vielfach ausgeführt worden. Wirklichkeit hat nicht an ihr selber die Bestimmtheit oder den Sinn, unter denen sie für uns erschließbar ist; von den elementarsten Schematisierungen bis zu umfassenden Deutungen ist ihre kognitiv erfassbare Gestalt das Resultat subjektiver Formierung. Schon die Sprach- und Denkformen, mit denen wir die Dinge erfassen und beschreiben, sind Ausdruck eines bestimmten Selbst- und Weltverhältnisses. Für die Hermeneutik des Selbst bedeutet die Betonung dieser Seite, dass Selbstverständigung nicht als Feststellung, sondern als Selbstdefinition, Selbstausslegung, Selbstentwurf realisiert wird. Zu wissen, wer man ist, sich seiner selbst zu vergewissern ist kein bloßes Registrieren und Erforschen, sondern ein gestaltendes und deutendes Aneignen der eigenen Geschichte, ein Festlegen und sich-Entscheiden, ein Entwerfen von Selbstbeschreibungen und Sinnhorizonten. Verstehen ist solcher Konstruktion gegenüber kein nachträglicher Akt, sondern vollzieht sich im Modus des Hervorbringens, als Sinnstiftung. In radikalen Versionen, wie sie namentlich im Gefolge Nietzsches formuliert worden sind, wird Interpretation zum Antipoden des Vernehmens von Sinn: So wenig sich Erkenntnis an feststehenden Essenzen und objektiven Weltstrukturen orientiert, so wenig ist Verstehen in dieser Sicht Nachvollzug konstituierter Sinngebilde. Ihr ideales *telos* hat solches Selbstverstehen in der Selbsterschaffung. An der Grenze kehrt sich das Verhältnis zwischen Sagen und Hören um, transformiert sich ihr Wechselspiel zum gemeinsamen Entstehenlassen von Sinn. Die Interpretation kommt dem ursprünglichen Sagen und dem zu Sagenden zu Hilfe; sie hat an der Konstitution des zu verstehenden Sinns teil – statt nur seine nachträgliche Auslegung zu sein.

Als letzte Figur des Sinnverstehens ist eine zu nennen, in der sich entgegengesetzte Haltungen der vorausgehenden Typen verschränken. Genauer vereinigt die (6.) Dekonstruktion, wie sie Derrida als Programm entwirft und in seinen Schriften praktiziert, die Pole zweier verschiedener Gegensätze: der Gegensätze von Destruktion und Konstruktion einerseits, von Rezeption und Produktion andererseits. Der dekonstruktivistische Umgang mit Texten ist ebenso sehr damit befasst, Sinngefüge aufzulösen – vorgegebene Deutungen zu hinterfragen, verfestigte Bezüge zu entflechten – wie Bedeutungen zu formieren – Texte und Geschichten neu lesen zu lassen, Sinngebilde herauszukristallisieren, neue Beziehungen zu knüpfen. Und er ist ebenso ein Hören auf das in den Dokumenten Gesagte, ja, ein Offensein für das in ihnen nicht Ausgesprochene

oder aus ihnen Verdrängte, wie ein eigenes Konstruieren und Erproben, ein Voranbringen der Geschichte, ein Weiterspinnen des Gedankens. Auch Dekonstruieren ist ein unendliches Beschreiben und Neuinterpretieren, wie der Zusammenhang mit dem anderen Grundbegriff der Philosophie Derridas, der *différance*, unterstreicht: ein Beschreiben, das nicht zur Deckung mit sich kommt, das immer im Vorläufigen des Aufschubs, im Zwischenraum des Abweichens verbleibt. Die kreative, imaginäre Potenz, die darin weitertreibt, ist sowohl die eigene Kraft des Verstehens, wie die unausgeschöpfte Potentialität des zu Verstehenden. Dass wir uns selber immer neu beschreiben, die Welt neu interpretieren, unsere Geschichte anders aneignen, ist nicht nur negativ durch das Fehlen fester Wesensbestimmungen oder positiv durch die Kraft des Hervorbringens bedingt, sondern hat seinen Grund auch darin, dass es hier etwas gibt, das neu und anders zu beschreiben ist: dass es einen Sinn gibt, der auszusprechen, in seinen Potentialen auszulegen ist, ohne dass er in einer Beschreibung voll artikuliert, eingeholt würde. Eine prägnante Lesart dieses Verhältnisses hat W. Benjamin in seiner Geschichtstheorie vorgelegt, nach deren Vorbild er zugleich den hermeneutischen Umgang mit Texten, das Problem des Übersetzens fasst – eine Lesart, die Derrida ausdrücklich aufnimmt und aufs engste mit dem Gedanken der Dekonstruktion verknüpft.³³ Wie Vergangenes nicht in seiner faktischen Festgeschriebenheit, sondern in seinen uneingelösten Möglichkeiten als Ursprung zu erinnern ist, so bedarf der Text, der gleichsam nur eine Fassung seiner selbst ist, der Übernahme durch neue Verstehens- und Interpretationsakte, der immer erneuten Übersetzung – vorausweisend auf jene ideale Erfüllung, in der Sprache gleichsam zur Übereinstimmung mit sich selber gelangte. Die Rettung des Vergangenen vollzieht sich im Modus der Schaffung des Neuen. Im Entwerfen neuer Deutungen gewinnt das Verstehen ein Bild dessen, was sich ihm zu verstehen gibt.

3. Die Logik des Selbst – Selbigkeit und Selbstheit

Es liegt auf der Hand, dass die unterschiedlichen Modalitäten des Verstehens in die Konstruktion des Selbst eingehen: Sich über sich verständigen ist ein sinnhaftes Selbstverhältnis, das sowohl deskriptiv-rezeptiv wie auslegend-konstruktiv oder hinterfragend-auflösend sein kann. Ob wir im Sprechen und Handeln unser Leben gestalten, ob wir in erkennender Selbsterforschung, in Aneignung der Geschichte, im Anerkanntwerden durch andere, in praktischer Selbstwahl unsere Identität gewinnen – verstehend-auslegend zu sein, ist die umfassendste Bestimmung der verschiedenen Sprach-, Handlungs- und Erlebensformen, in

³³ Vgl. die beiden Aufsätze: „Theologie der Übersetzung“ und „Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege“, in: Alfred Hirsch (Hg.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt a.M. 1997, S. 15–36, 119–165. Auf denselben Gedanken Benjamins verweist Ricœur in *Soi-même comme un autre*, a.a.O., S. 169 (dt. *Das Selbst als ein Anderer*, a.a.O., S. 175).

denen wir uns gegenwärtig werden, in denen wir implizit oder explizit auf die Frage antworten, wer wir sind. Je nach den Modalitäten des Beschreibens und Entwerfens unserer selbst kommen unterschiedliche Identitätsfiguren ins Spiel. Eine herausgehobene Figur ist nach Ricœur die Identitätsbildung über die Erzählung: Die narrative Identität nimmt eine vermittelnde Stellung zwischen der deskriptiven und präskriptiven Bestimmung des Selbst ein, auf die sie, ohne sie zu ersetzen oder zu umfassen, in gewisser Weise ausgreift.³⁴ Ihre zentrale Bedeutung ist im Horizont eines hermeneutischen Zugangs zum Selbst offenkundig: Von seiner Geschichte her sich über sich verständigen ist ein privilegierter Modus einer Reflexion, die nicht in der Innerlichkeit verbleibt, sondern von der Äußerlichkeit und Entäußerung her zum Selbst gelangt; Geschichten erzählen ist eine Urform der temporalen Einheitsbildung, wie sie auch für die Identität des Selbst basal ist. Ihr Gewicht im Kontext gegenwärtiger Diskussionen hat die Frage nach der Hermeneutik des Selbst – deren zentrale Figur der narrativen Identität bei Ricœur das verbindende Scharnier zwischen *Temps et récit* und *Soi-même comme un autre* bildet – vor dem Hintergrund der Schwierigkeiten und Aporien, welche die Konzeptualisierung des (Selbst)Bewusstseins wie der personalen Identität aufwirft. Dabei stehen nicht nur begriffliche Fragen – etwa die Konsistenz oder Zirkularität der Beschreibung des Selbstverhältnisses – zur Diskussion. Ebenso interessieren die kritischen Perspektiven auf den Identitäts- und Subjektbegriff, die sich in einen weiteren kultur- und ideengeschichtlichen Rahmen einzeichnen; dazu zählen sowohl das Oszillieren der Subjektfigur – zwischen Selbstermächtigung, Krise und ästhetischer Verflüchtigung des Subjekts – wie die Ambivalenzen der Identitätsvorstellung – zwischen identifizierendem Unterscheiden und fixierendem Festschreiben. Vor diesem Hintergrund ist von Interesse, zu sehen, inwiefern die hermeneutische Reflexion Antworten auf die Probleme der Identitäts- und Bewusstseinstheorie bietet. Ricœur geht dieser Frage nach, indem er im Begriff der narrativen Identität zwei Komponenten auseinanderhält und den so differenzierten Begriff in zwei aktuelle Kontexte der Diskussion einbringt. Im folgenden geht es darum, sowohl die von ihm getroffene Unterscheidung wie ihre Tragfähigkeit für die Subjektivitätsproblematik zu überprüfen bzw. neu zu akzentuieren.

Im Zentrum der Erörterungen Ricœurs steht die Unterscheidung zweier Identitätstypen, die im Ausgang von den Begriffen *idem* und *ipse* konzipiert werden: der Vorstellungen der Selbigkeit (*mêmeté*) und der Selbstheit (*ipséité*).³⁵ Es handelt sich um zwei logisch distinkte, in ihrem Gebrauch aufeinander bezogene Begriffe, für die je nach Sprache unterschiedliche Wörter (*same/self*, *idem/ipse*) oder charakteristische Abwandlungen desselben Worts (*le même/lui*-

³⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, a.a.O., S. 32, 138f., 180f. (dt. *Das Selbst als ein Anderer*, a.a.O., S. 31, 142f., 186f.).

³⁵ P. Ricœur, *Temps et récit* III, a.a.O., S. 352–359 (dt. *Zeit und Erzählung* III, a.a.O., S. 392–400); *Soi-même comme un autre*, a.a.O., S. 167–180 (dt. *Das Selbst als ein Anderer*, a.a.O., S. 173–186).

même, selbst/selb³⁶) stehen. Der erste Begriff meint die Tatsache, dass zwei zunächst unterschiedene Gegenstände ein und derselbe sind bzw. dass jedes mit sich selber (z.B. zu verschiedenen Zeitpunkten, in verschiedenen Erscheinungsweisen) dasselbe ist: Es ist der im Wortsinn verwendete Identitätsbegriff, wie er auch im adjektivischen Gebrauch (zwei Sachen sind „identisch“) unterstellt ist. Der zweite Begriff bezeichnet die Tatsache, dass es um einen Gegenstand selbst und nicht um seinen Stellvertreter, seine bloße Erscheinung, seine Abschattung geht. Beide Begriffe sind etwa so miteinander verknüpft, dass wir – in Termini der Husserlschen Phänomenologie – verschiedene Abschattungen als Perspektiven auf denselben Gegenstand wahrnehmen, der ihnen gegenüber die Sache selbst ist.³⁷ Die Sache selbst ist der Gegenstand an sich im Gegensatz zu seiner Erscheinung, das Gemeinte im Gegensatz zum defizient Ausgesagten, das handelnde Subjekt im Gegensatz zu seinen Rollen. So gesehen, markiert das Begriffspaar Selbigkeit und Selbstheit eine logische Unterscheidung unabhängig von der Ontologie der Gegenstände; für alles, wovon die Rede sein kann, lässt sich die Frage stellen, was es selbst im Gegensatz zu seinen Repräsentationen ist und ob es mit einem anderen identisch – dasselbe – ist. Allerdings liegt auf der Hand, dass je nach Gegenstandstypus die Antwort nicht gleich leicht fallen wird. Es ist eine Aufgabe der Regionalontologien, das principium individuationis, das mit dem Kriterium der Selbigkeit unmittelbar zusammenhängt, zu spezifizieren: Ob zwei Instantiierungen eines materiellen Körpers, einer Person, eines aufgeführten Kunstwerks, eines abstrakten Gegenstandes identisch sind, lässt sich nicht nach einer einheitlichen Logik beantworten. Entsprechend hatte die Tradition das Individuationsprinzip gemäß der Stufenleiter der Kreaturen unterschiedlich ausgelegt: Sind materielle Gegenstände durch den Stoff oder die raumzeitliche Lokalisierung individuiert, so wird bei höheren Lebewesen zunehmend die Selbstbezüglichkeit, beim Menschen schließlich die Freiheit zum Faktor der Unterscheidung von anderem.

Dieses ontologische Gefälle macht sich Ricœur zunutze, indem er die Unterscheidung von Selbigkeit und Selbstheit nicht in der dargelegten Weise gegenstandsindifferent, sondern als spezifisches Interpretament für die personale Identität ins Spiel bringt; damit geht einher, dass die Bedeutung des Wortes „selbst“ von der generellen Verwendung (etwas selbst und nicht sein Vertreter) zur spezifischen (im Deutschen und Englischen gebräuchlichen) Bedeutung des mit dem Subjekt gleichgesetzten „Selbst“ mutiert. Beide Begriffe kommen als Figuren der diachronen Identität ins Spiel, wobei Ricœur die Selbigkeit idealtypisch am Beharren einer Sache bzw. der gegenständlichen Züge einer Sache über die Zeit festmacht, während er die Selbstheit am Paradigma des Haltens eines Versprechens expliziert. Der ersten Identität entspricht bei Personen die Kon-

³⁶ Etymologisch ist „selbst“ aus dem erstarrten Genitiv Singular des älteren „selb“ entstanden.

³⁷ Zum Verhältnis von Selbigkeit und Selbstheit vgl. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, S. 53–58.

stanz des Charakters, die Kontinuität von Haltungen und Eigenschaften, der zweiten das Entstehen für Verbindlichkeiten, das Übernehmen von Verantwortung im Rückgriff auf Geschichte wie im Ausgriff auf Zukunft. Die Identität im ersten Sinn ist an deskriptiven Merkmalen festgemacht, die uns in der äußeren (ggf. inneren) Beobachtung zugänglich sind; die zweite Identität ist nur im Rückbezug auf das Subjekt zu begreifen, von dem aus sie (in der Dimension des Präskriptiven) gestiftet wird – das für vergangene Handlungen entsteht, Bindungen eingeht, Ansprüche erhebt, Versprechen abgibt. Selbstheit – etwas selbst und nicht sein Repräsentant – hat hier den starken Sinn der Unvertretbarkeit der Freiheit (auch wenn der Modus, wie ihm Rechte und Pflichten als eigene zukommen, der der Zuschreibung oder Auferlegung durch Andere sein kann).

Die strukturelle Differenz beider Identitätstypen setzt Ricœur nun in zwei bedeutsamen Kontexten der neueren Diskussion ein. Zum einen macht er deutlich, dass die in der analytischen Philosophie geführte Diskussion über persönliche Identität einschließlich ihrer aporetischen Fallkonstruktionen (Gehirnspaltungen und -transplantationen) praktisch ausschließlich auf den Pol der Selbigkeit zentriert ist, von dem her sich das Phänomen personaler Identität jedoch nicht adäquat beschreiben lässt. Zum anderen bezieht sich Ricœur auf die in der modernen Literatur oder in neueren Kulturdiagnosen gegebenen Beschreibungen der Veränderung, Krise oder des Verschwindens persönlicher Identität. Was in solchen Beschreibungen (bis hin zur Parole vom Tod des Subjekts) Thema ist, ist durch den Kontrast zu starken Subjektfiguren – sei es im Sinn des heroischen, mit sich einigen, klar definierten oder des modernen, autonomen Subjekts – bestimmt: Dagegen steht die Brüchigkeit, Diffusität, Zersplitterung und Eigenschaftslosigkeit des modernen Menschen. Hier, so Ricœur geht es um Negativfiguren, die selber noch als Modi subjektiven Selbstseins in den Blick kommen: An der Grenze interessieren Figuren des Selbst, die von substrathafter Identität wie von qualitativ-charakterlicher Festigkeit abgelöst, teils ausdrücklich gegen sie definiert sind.

Diese beiden Interventionen im Diskurs um das moderne Subjekt – zu den „puzzling cases“ der analytischen Identitätsdiskussion und zur scheinbaren Auflösung des modernen Subjekts – sind gerade als Korrekturen einseitiger Beschreibungen des Identitätsproblems zutreffend und wichtig. Doch scheint mir in beiden Fällen die Korrektur ihrerseits ergänzungsbedürftig. Ich möchte zu beiden zusätzliche und divergierende Akzente setzen, wobei es sich in einem Fall eher um eine terminologische, im anderen um eine sachliche Akzentuierung handelt.

Im ersten Bereich geht es gewissermaßen darum, die allgemeine Unterscheidung von Selbigkeit und Selbstheit auch in der spezifischen Anwendung auf Personen zur Geltung zu bringen. Zuzustimmen ist der Beobachtung, dass viele Irritationen über die Logik des Selbst der Unterstellung eines zu rudimentären Identitätsbegriff entstammen. Im Rahmen der Substanzontologie lässt sich die Frage nach der Identität des Selbst nicht beantworten. Weder die materielle oder

die raumzeitliche Kontinuität eines Körpers noch die Durchgängigkeit bestimmter Merkmale gibt uns darüber Auskunft, wieweit wir zu verschiedenen Zeitpunkten oder in verschiedenen Situationen mit ein und derselben Person zu tun haben. Bei Kollektivsubjekten ist das Dilemma offenkundig: Was die Identität einer Nation über historische Schwellen, Teilungen und Vermischungen hinweg ausmacht, was sich ein Kollektiv als eigene Tat oder eigene Geschichte zuzurechnen hat, ist nicht durch Rekurs auf objektive Merkmale zu entscheiden. Keine vorgegebene Selbigkeit ist Grundlage dafür, dass ein Subjekt sich vergangene Handlungen als eigene zuzuschreiben und für Kommendes verantwortlich einzustehen, sich darin als unvertretbares Selbst zu bewähren hat. Vielmehr ist das Bedingungsverhältnis umzukehren: Soweit ein Subjekt vergangene Erlebnisse als eigene erinnert, sie als seine Erfahrungen, Taten oder Begegnungen aneignet, sind das Kind, dem jene Ereignisse zugestoßen sind, und der Erwachsene, der sich daran erinnert, dieselbe Person. Die Identität über die Zeit ist, so gesehen, von der Selbstheit, nicht von der Selbigkeit her begründet. Indessen enthält die so formulierte Gegenüberstellung eine Überzeichnung bzw. eine unnötige Abtrennung beider Ideen. Im Gegenteil ist deren Verflechtung zu betonen: Über die Selbstheit wird im Falle personaler Individuen die Selbigkeit reformuliert. Das Paradigma des Versprechens – wie das reziproke, vergangenheitsorientierte Beispiel des Bereuens, Schuldigseins, Einstehens für Gewesenes – ist die Figur eines sich-Treubleibens und mit-sich-Einsbleibens, in welchem ein emphatischer Begriff der diachronen Identität von Personen formuliert wird. Schon Locke hatte die These vertreten, dass die Identität einer immateriellen Substanz weder die notwendige noch die zureichende Bedingung für personale Identität darstelle, welche allein vom inneren Bewusstsein, genauer vom Gedächtnis her zu erklären sei. Dabei spielen gerade Affekte, im spezifischen moralische Gefühle wie Stolz oder Scham, eine besondere Rolle, sofern sie nicht einfach ein wertendes Verhältnis zu bestimmten Ereignissen und Taten, sondern in hervorgehobenem Sinn ein Verhältnis zu sich selber anzeigen: Bezeichnend ist, dass Hume, der zwar im Ersten Buch seines *Treatise* die klassische Kritik substantieller Identität vorträgt, im Zweiten Buch, wo er auf jene Empfindungen zu sprechen kommt, zumindest auf den Glauben an persönliche Identität als Voraussetzung jener Gefühle rekurriert. Wenn wir diesen Gedanken verallgemeinern und zuspitzen, besagt er, dass die moralische Subjektfunktion (Selbstheit) nicht nur die formelle Selbigkeit voraussetzt, sondern umgekehrt gewissermaßen für sie steht: Als „Selbst“ ist ein Subjekt „dasselbe“. Insofern steht die von Ricoeur als Extrem gezeichnete Figur eines reinen Selbst, das ohne Abstützung auf eine vorgegebene Selbigkeit auskommt, nicht nur für ein *Selbst*, das seiner gewiss ist, ohne einer inhaltlichen Bestimmtheit oder Konstanz des Charakters zu bedürfen, d.h. für eine Antwort auf das „wer bin ich“, die sich nicht zuvor der Antwort auf das „was bin ich“ versichert haben muss. Ebenso steht sie für eine zugespitzte Figur der *Selbigkeit*, die ihrerseits ohne Abstützung auf ein *was* auskommt: Wenn ich mich an ein vergangenes Versprechen gebunden fühle, so bin ich in einem radikalen Sinn dersel-

be, der das Versprechen gegeben hat – was immer sonst an mir gleich geblieben oder sich verändert oder ins Unbestimmte aufgelöst haben mag.

Dass Selbstheit hier Grundlage von Selbigkeit, d.h. dafür verantwortlich ist, dass wir in zwei verschiedenen Momenten in einem strengen Sinn mit derselben Person zu tun haben, verweist auf den grundlegenden Tatbestand, dass Selbstheit Grundlage der Individualität ist (entsprechend der genannten These der Freiheit als Individuationsprinzip). Nicht durch seine materielle Besonderheit oder raumzeitliche Situietheit, sondern kraft seiner Subjektfunktion – seiner Selbstheit – ist der einzelne Mensch ein unvertretbares Individuum. In seiner Freiheit ist jeder sich selbst erster Anfang, unabhängig von anderen, in irreduzibler Individuietheit einer unter anderen. Wichtig ist, dass diese Individuietheit im Rahmen einer Hermeneutik des Selbst nicht allein als logisch-ontologische Größe begegnet, sondern in der Art ihres Erfahrenwerdens aufgewiesen wird. Ein privilegierter Ort dieser Erfahrung ist die Geschichtlichkeit: Durch unsere Herkunft und unseren Werdegang unterscheiden wir uns von anderen, die (Re)Konstruktion des je eigenen Lebens ist ein Medium der Selbstvergewisserung; nach Rickert zielt historische Kultur (im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Gesetzeswissen) auf das Besondere und Singulare. In einem prägnanteren Sinn macht Ricœur für die Erfahrung der Individuietheit zwei Dimensionen geltend: das Ethische und das Verhältnis zum anderen Subjekt. In beiden Fällen geht es um ein Sichverstehen von einem Anderen her; das Subjekt vergewissert sich seiner nicht im monologisch geschlossenen Selbstbezug. Die nicht ins Unbestimmte sich verflüchtigende Identität des Einzelnen wird gerade dort manifest, wo es Adressat von Anderem ist: wo es in die Pflicht genommen wird, wo es von einem Anderen angerufen, in Frage gestellt, anerkannt wird. Die Dimensionen des Ethischen und des Dialogischen verschränken sich, ohne sich zu decken: Wie die konkrete Ausformulierung moralischer Verbindlichkeit auf den Anderen stößt, so enthält das (im symbolischen Interaktionismus nachgezeichnete) Konstituiertsein des Ich im Medium der Anerkennung eine notwendige moralische Tiefendimension. Im Ganzen geht es hier um eine spezifische, zugespitzte Form der Dialektik von Verstehen und Selbstverständigung, die das Selbstverhältnis als ein Sichverstehen vom Anderen her zeigt. Vom Anderen her wird das Subjekt seiner unvertretbaren „Selbstheit“ gewahr, die noch seiner „Selbigkeit“ letztlich zugrundeliegt.

4. Verstehen und Identitätsbildung

Der andere Diskussionskontext, in den Ricoeur sein Konzept der narrativen Identität einbringt, ist durch die Frage bestimmt, inwiefern eine Hermeneutik des Selbst jenen in der modernen Literatur und Philosophie diagnostizierten Veränderungen des Subjektverständnisses begegnen kann. Den weiteren Horizont bildet die eingangs gestellte Frage, wie in den Modi des Verstehens und Auslegens ein konkretes Selbstverhältnis des Subjekts zustandekommt, wie dieses seine Identität auf dem Weg einer Selbst-Verständigung ausbildet; die nähere Frage geht dahin, welches Licht von den unterschiedlichen Wegen des – rezeptiven/produktiven, konstruktiven/auflösenden – Verstehens auf die eigentümliche Gestalt des modernen Subjekts fällt.

Ricoeur liegt daran, deutlich zu machen, dass das „Selbst“, das idealiter von substrathaft-qualitativen Grundlagen abgelöst ist, nicht durch die Ambivalenz und Verunsicherung des subjektiven Selbstgefühls affiziert wird, wie es in der Moderne vielfach beschrieben wird. Es gibt im Selbst einen Kern, der in aller postmodernen Dekonstruktion nicht auflösbar, bei aller Schwächung des Subjekts nicht auslöschar ist, der gerade im Ethisch-Zwischenmenschlichen unzweifelhaft bezeugt wird. Die „Bezeugung“ ist die Gegenmacht zur Hermeneutik des Verdachts, die Grenze gegen eine Totalisierung des Zweifels. „Ontologische Vehemenz“ nennt Ricoeur dieses Durchschlagen aller Relationalität und Konstruktivität, das Durchgreifen auf ein Ansichseiendes, die absolute Referenz: Unser Verhältnis zu uns selber wie zu anderen Personen enthält die unhintergehbare Gewissheit, dass wir uns auf ein letztes Ansich beziehen, auf eines, das in keiner Konstruktion aufgeht und von keiner De(kon)struktion in Frage gestellt wird: Interpretierende Selbsterfindung und Selbsterschaffung, Selbstauflösung und Selbstverlust berühren das Selbstverständnis, suspendieren nicht den Bezug auf jenen unvertretbar Einzelnen, der vom Anruf des Anderen getroffen ist. Indessen geht es nicht nur um die Unauflösbarkeit der irreduziblen Selbstheit; in den Blick kommt die Doppelung zweier Seiten, die beide für das Subjekt konstitutiv sind. Ihr korrespondiert ein zweifaches Gravitationszentrum der Frage personaler Identität, die sowohl nach dem Wer wie nach Was fragt: danach, wer jemand ist – wer (von allen) gemeint ist, auf wen ich mich beziehe –, und als was sich einer versteht, wie er zu charakterisieren ist. Die nicht-relativierbare Gewissheit bezieht sich auf das Wer, das idealiter als reines Selbst ohne die Stütze einer substrathaften Selbigkeit gegeben ist. Der kognitive Gehalt solcher Gewissheit tendiert gegen Null, sie ist die Gewissheit des cartesischen „Ich bin“, die Gewissheit, zu existieren, und Gewissheit, dieses Ich zu sein (bewusstseinstheoretisch die Infallibilität der Referenz in der Selbstzuschreibung von Bewusstseinszuständen). Dieser punktuellen, auf das Selbst in seiner Singularität zentrierten Gewissheit steht das inhaltliche Wissen um sich gegenüber: dasjenige, was in der Selbstbeschreibung nicht an Subjekt-, sondern an Prädikatsstelle steht, nicht die Referenzfunktion, sondern der semantische Gehalt.

Die Verständigung über sich ist eine Arbeit der Selbstaufklärung, Selbstausslegung und Selbstfindung, die in dieser zweiten, inhaltlichen Dimension operiert. Was darin problematisch, schwankend, unerfüllt bleibt, wird nicht durch die Unerschütterlichkeit der Selbstreferenz korrigiert.

So haben wir den Kontrast zweier Seiten des Selbstverhältnisses, die in einer Hermeneutik des Selbst zusammenspielen, ohne sich direkt zu überformen oder zu widerlegen: die existentielle Bezeugung des unvertretbaren Selbst und die Konstruktion eines bestimmten Bildes seiner selbst, das offen und partiell bleibt. Dass inhaltliche Selbsterkenntnis immer unsicher, von Täuschung durchsetzt, unabgeschlossen bleibt, ist Ausdruck dessen, dass sich das Selbst nicht in reiner Rückwendung zu sich als Gegenstand gegeben ist, sondern dass Selbstverständigung und Verständigung über die Welt unentwirrbar ineinander verflochten sind, dass das Selbst nicht ortlos, sondern in einem Körper, bei den Anderen, in der Welt und in einer Geschichte ist und nur in diesen bei sich ist, nur in der Vermitteltheit über das Andere sich erfassbar wird. Gefordert ist ein „objektives“ Verstehen, das sich an dieser nichtlinearen, im Prinzip unendlichen Vermittlung abarbeitet. Doch geht es um mehr als um einen nie zu Ende kommenden Umweg. Die Unabschließbarkeit der Selbstbeschreibung liegt darin, dass sie nicht nur nie zu Ende, sondern auch nie zum Anfang kommt, vom Anfang ausgeht. Es gibt nicht einen Ursprung von Sinn, dessen Aussage durch anschließende, äußere Medialisierungen überdeckt würde. Zum Tragen kommt der unter dem Stichwort der Dekonstruktion angeführte Prozess, wonach Verstehen immer auch heißt, nicht nur vorgängige Auslegungen und Festlegungen aufzubrechen, sondern auch das ursprüngliche Meinen und Sagenwollen nicht als feste Größe gelten zu lassen. Hermeneutik hat nicht nur die Zwischenglieder zwischen dem Sagen des einen und dem Verstehen des anderen in Rechnung zu stellen, sondern das Sagen selber in seiner Nichtidentität, seiner Unklarheit für sich zu erfassen und aufzubrechen, zu variieren, neu zu artikulieren. Zum hermeneutischen Grundtatbestand gehört die Diskrepanz zwischen Meinen (*vouloir dire*, sagenwollen) und Sagen: die Tatsache, dass nichts, was zum Ausdruck dringt, in diesem ganz Gestalt findet, dass das Sagenwollen nach neuen Worten ringt, um sich angemessener zu artikulieren. Ich muss mir in meinem Sagen über mein Meinen selber klar werden, ich gebe in meinem Sagen etwas zu verstehen, das nach dem Wort Merleau-Pontys von weiter her kommt als ich selber. Selbstverständigung ist nach beiden Seiten ein unabgeschlossener Prozess: als Erforschen dessen, was ich unabhängig von meinen Intentionen, durch meine Geschichte und die Welt, der ich angehöre, bin und geworden bin, und als mir-Klarwerden über das, als was ich mich verstehe, was ich sein will und wie ich die Welt sehe.

Die Offenheit des Selbstbildes schlägt auf das Subjekt der Beschreibung zurück. Für den Interpretationismus sollte zwar jeder inhaltliche Entwurf vorläufig bleiben – da sich keine Deutung auf ein festes Wesen oder einen gegebenen Lebenssinn abstützen kann –, doch nach anderer Hinsicht das Selbst in seiner Subjektfunktion bekräftigt werden: Als Vorbild des sich immer wieder neu

beschreibenden Subjekts sieht Rorty den starken Dichter, der alle seine Deutungen selbständig, letztlich in einem von ihm selber geschaffenen, originalen Vokabular hervorbringt. So wäre das Subjekt in seinem inhaltlichen Verständnis, nicht in seiner Schöpferfunktion in Frage gestellt. Indessen ist dieses Bild zu korrigieren: Das Subjekt ist nicht Meister seiner Deutungen, weder seiner selbst noch der Welt. Dies festzuhalten ist wichtig vor dem Hintergrund der im Vorausgehenden betonten emphatischen Idee der Selbstheit. Wenn Selbstausslegung zwar eigenes Tun eines Subjekts ist, so kommt dieses darin gleichwohl nicht in jener Absolutheit in den Blick wie im moralisch-dialogischen Bezug: Es ist nicht in gleich irreduziblem Sinn Ursprung von Deutungen wie es Adressat von Forderungen ist. Ohne Zweifel ist es unangemessen, das Subjekt im Netz der Bedeutungen oder der Differenz der Signifikanten aufgehen zu lassen; im Prozess der Sinnstiftung bleiben sowohl die Differenz von *constituens* und *constitutum* wie die Zentrumsfunktion des Referenzsubjekts, auf das sich Deutungen beziehen, bestehen. Doch ist das sich auslegende Subjekt nicht unabhängig vom Fluss der Deutungen, innerhalb deren es sich verortet und als Subjekt gestaltet. Es ist nicht unabhängig vom Akt der Selbstbeschreibung, es gibt sich gewissermaßen in diesen hinein und wird mit ihm zurückgenommen, verändert, neu geschaffen. Das Subjekt als Ursprung seiner Selbstinterpretation ist nicht identisch mit dem unverrückbaren ethischen Selbst; es bezeichnet nicht wie dieses einen absoluten Ort, ein letztes Ansich; es ist Ursprungslos, ohne Selbstkoinzidenz, ein Nichtidentisches.

So affiziert die moderne Transformation und Infragestellung des Subjektgedankens das Selbst sowohl als Ursprung wie als Resultat der Interpretation. In Frage steht zum einen, wieweit unser Selbstbild von uns geschaffen wird, wieweit es uns transparent und verfügbar ist; zum anderen, inwiefern es in sich konsistent und haltbar ist, uns die Möglichkeit eines sinnvollen Verständnisses unserer selbst bietet. Die Krise des Subjekts setzt primär beim zweiten an und betrifft die einzelnen Setzungen wie deren Zusammenhang: Keine bestimmte Deutung kann mit Absolutheitsanspruch auftreten, und zwischen den einzelnen Beschreibungen – Rollen, Lebensabschnitten, Eigenschaften, Wertorientierungen – ist kein harmonisches Ganzes gegeben. Die Fragwürdigkeit jeder Deutung und die Brüchigkeit des Ganzen – damit auch die Schwierigkeit, dem Ganzen selber einen einheitlichen Sinn zu geben – stellen klassische Muster in Frage, an denen die Konstruktion des Selbst ihr Maß nimmt. Neuere Hermeneutik legt den Akzent auf die Ungedektheit, Vorläufigkeit jeder Sinnkonstruktion; die radikalste, dekonstruktivistische Version widersetzt sich der Möglichkeit des Identischseins und der Erfüllung: Nie kommt der Mensch in seiner Selbstausslegung mit sich zur Deckung, ist er sich voll präsent, in seinem wahren Sein gegenwärtig – nicht weil jede Deutung zu kurz griffe, sondern weil es kein letztes, ansichseiendes Signifikat gibt. Selbstausslegung ist weder reines Vernehmen noch reines Produzieren, sie ist die Bewegung eines Suchens und Entwerfens, Findens und Veränderns zugleich. Gerade mit Bezug auf Geschichte und historisches Verste-

hen ist die mehrfache Gegenläufigkeit plastisch beschrieben worden. Die bei Benjamin und Derrida aufgezeigte Verflechtung von Erinnerung und Konstruktion bestimmt auch Ricoeurs Vorstellung lebendiger Geschichtsaneignung: Der Ursprung ist nicht in seiner Festgelegtheit, sondern in seinen uneingelösten Möglichkeiten, das Vergangene nicht als bloß Gewesenes, sondern in seinem Ausgriff auf Zukunft zu vergegenwärtigen³⁸; meine Geschichte ist mir sowohl vorgängig wie mein Produkt, ich bin ihr Gegenstand und ihr Subjekt, ihr Leser und Autor zugleich.³⁹ Im Prozess dieses in sich gegenläufigen Auslegens, nicht im Freilegen des „eigentlichen“ Sinns hat menschliches Dasein seine Bestimmung. Der Vollzug dieser Deutung ist der Ort seiner Identitätsbildung, der Weg, auf dem das Subjekt die Frage „wer bin ich“ so aufnimmt, dass es sie über das „Was“ und das „Wie“ – was bin ich, was will ich sein, wie lebe ich – beantwortet. Wenn zwischen der Offenheit dieser Antwort und der Endgültigkeit der Affirmation des Selbst ein Spannungsverhältnis besteht, so durchaus eines, das ein Zusammengehöriges verbindet: Es ist dasselbe unvertretbare Selbst, das im Anruf des Anderen angesprochen wird und das sich deutend um ein Verständnis seiner selbst bemüht.

So kommt hier zusätzlich zur Selbigkeit und Selbstheit eine andere Schicht personaler Identität in den Blick, die für die Konstitution des Selbst wesentlich ist und die sich nicht auf jene reduzieren lässt. Sie ist weder die vorausliegende Selbigkeit eines Substrats oder bestimmter Merkmale noch die reine, idealiter qualitäts- und substratlose Instanz der Selbstheit. Der Festigkeit und Identifizierbarkeit dieser beiden gegenüber ist sie durch Offenheit und Aufschub, durch die Bewegung des Zerfallens und Entgleitens, des Neuansetzens und Neukonstruierens charakterisiert. Die Frage ist, wie man sich zu dieser Figur stellt, die nicht nur zu metaphysischen Einheitsvorstellungen, sondern auch zu traditionellen Bildern erfüllten Selbstseins einen Kontrast bildet. Für postmoderne Strömungen lautet die klare Devise, zur Negativität und Offenheit zu stehen: Es gilt, mit der Kontingenz aller Setzungen und der Unmöglichkeit eines letztgültigen Sinns zurecht zu kommen. Gegen solche Befriedung im Negativen stehen indes nicht nur traditionelle Deutungsmuster, sondern auch die innere Gegenläufigkeit des Dekonstruierens: Mehrfach reflektiert Derrida die Schwierigkeit der Ablösung des Negierens vom Negierten (die „Ökonomie des Vermeidens“, die das Negierte als durchgestrichenes – wie Heidegger das „Sein“ – beibehalten muss); ohne den spannungsgeladenen Rückbezug zur Identität ist die *différance* nicht zu denken.⁴⁰ Das Festhalten am Offensein des Sinns darf nicht selber auf sich

³⁸ P. Ricoeur, *Temps et récit* III, a.a.O., S. 313, 329 (dt. *Zeit und Erzählung* III, a.a.O., S. 349, 368).

³⁹ Ebd., S. 355f. (dt. S. 396) (in Anlehnung an Proust; analog mit Bezug auf die kollektive Identität Israels: Ebd., S. 357/S. 398).

⁴⁰ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, S. 412ff.; *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987; „Comment ne pas parler“, in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, S. 535ff.

geschlossen sein: Die unendliche Verweisung im Fragen, Verstehen und Übersetzen weist auf ihr Anderes, auf das Zusichkommen im Ganzen (wie es Benjamins Motiv der Übersetzung anklingen ließ). Am Gegenpol zu Stückwerkideologie, aber auch zu einer in sich befriedeten endlosen Konstruktion stellt sich der offene Prozess des Auflösenden und Umdichtens in den Dienst eines nie eingeholten Versprechens. Hermeneutik nimmt die Offenheit ebenso ernst wie deren Verweisung auf ihr Anderes – die „Ehrenrettung der schlechten Unendlichkeit“⁴¹ wie den „Vorgriff auf Vollkommenheit“⁴².

Näherhin bestimmt dieser Ausgriff auch jene Konstruktion, die den Leitfaden von *Temps et récit* bildet: die narrative Geschichtskonstitution. Als Medium der Konstruktion des Selbst ist sie mit Kriterien des Gelingens verbunden, die unter Titeln der Einheit mit sich, der Ganzheit und Erfüllung stehen. Neben der narrativen Identität gibt es die narrative Einheit und Ganzheit. Eine Geschichte erzählen impliziert nach Danto die Minimalstadien von Anfang, Mitte und Ende; sich im Medium der Geschichte über sich verständigen bringt die unterschiedlichen Weisen ins Spiel, wie wir „aus Geschäften Geschichte“ machen (Droysen), wie wir das Material ordnen und zu einem Ganzen fügen, aus ihm einen „Lebenszusammenhang“ bilden, in welchem die Teile in ihrer Bedeutung füreinander und für das Ganze erfasst sind (Dilthey). Solche Ganzheit ist auf formaler Ebene angesiedelt, sie braucht keine lineare Entwicklung oder inhaltliche Konstanz von Charakterzügen und Lebenszwecken einzuschließen – sondern nur dies, dass wir das Ganze einschließlich seiner Brüche und Lücken als die eine Geschichte auffassen, die wir sind. Auch Neuanfänge, Korrekturen, Konversionen sind, als solche, ihrer Bedeutung nach in das Ganze integriert. Als ganze richtet sich diese Konstruktion an verschiedenen – begrifflichen, moralischen, ästhetischen – Kriterien aus; gerade ästhetische Leitideen der Ganzheit, des Zusammenspiels der Teile haben für die Konstruktion des Lebenszusammenhangs einen hervorgehobenen Stellenwert. Nicht zuletzt gegen sie und ihre Konnotationen richtet sich der Vorbehalt: gegen die Unterstellung, wir könnten aus dem, was wir sind und als was wir uns verstehen, ein stimmiges Ganzes machen, wir könnten unser Leben unter Chiffren des Schönen und der Erfüllung fassen. Dennoch ändert der Vorbehalt nichts an der immanenten Geltung, am Anspruch dessen, wogegen er sich richtet: Die Konstruktion des Selbst ist von der Idee des guten Lebens unablösbar. Gerade als narrative greift Identitätsbildung über Selbigkeit und Selbstheit hinaus auf die Idee einer Ganzheit und Erfüllung aus, die auch als nie erreichte, als immer problematisierte den Prozess einer Selbstwerdung, die sich im Medium der Selbstverständigung vollzieht, mitträgt und leitet.

⁴¹ Hans-Georg Gadamer, „Selbstdarstellung“ in: *Hermeneutik II*, in: *Gesammelte Werke II*, Tübingen 1986, S. 505.

⁴² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 277f.

Eine zweifache Doppelung tut sich innerhalb der Hermeneutik des Selbst auf. Die eine liegt im Gefälle zwischen der ontologischen Vehemenz in bezug auf das personale Selbst und der versagten semantischen Fülle im Verständnis des Selbst, zwischen der Endgültigkeit der Selbstreferenz und der Unabschließbarkeit der Selbstbeschreibung. Nach Ricoeur ist es gerade die reine, unvertretbare Selbstheit – in ihrer Ablösung von substantieller Selbigkeit –, die Raum für die Verschiedenheit, Pluralität und Diskontinuität schafft und damit Erfahrungen des modernen Subjekts zu konzeptualisieren erlaubt, ohne subjektives Selbstsein in Frage zu stellen. Zum anderen ist innerhalb der sinnhaft-verstehenden Gestaltung des Selbst das Spannungsverhältnis zwischen Identischsein und Sich-Entgleiten, zwischen Einheit und Vielheit, Ganzheit und Brüchigkeit herauszustreichen: Gerade dafür ist womöglich die narrativ-temporale Einheitsbildung nicht nur ein Modell, sondern Grundform überhaupt. In ein Verhältnis zu setzen ist letztlich dieser Spannungsbezug zu jener absoluten Selbstheit. Es lässt sich fragen, wieweit die Bruchlosigkeit des unvertretbaren Selbst mit jenem Ausgriff auf Ganzheit, der Utopie einer letzten Erfüllung kommuniziert. Gerade in der temporalen Dimension lässt sich eine Affinität beider Motive, ein verwandtes überschießendes Motiv erkennen. Selbstheit ist wesentlich mit diachroner Selbigkeit – der Identität des Subjekts, das sein Versprechen hält, letztlich der Idee eines Einsbleibens mit sich jenseits des Vergehens – verknüpft; Erfüllung ihrerseits wird von Benjamin an das Einholen des Ursprungs, die Erinnerung des Unausgefüllten und Unterdrückten zurückgebunden, von der her erst die restitutio in integrum zu denken ist. In welchem Sinn zur „Rettung des Subjekts“ die Utopie dieser Einholung ebenso gehört wie das Festhalten an der unverlierbaren Selbstheit des einzelnen, in welchem Verhältnis die Leitideen der Ganzheit und Erfüllung und die irreduzible Singularität des Subjekts zueinander stehen, ist eine Frage, die letztlich nicht mehr durch Begriffsanalyse, sondern nur im Blick auf das geschichtlich sich wandelnde Verständnis des Menschen – durch eine im emphatischen Sinn verstandene Hermeneutik des Selbst – zu beantworten ist.

Vom Sinn des Fragens

Wege nachmetaphysischen Philosophierens

1. Fragen und Verstehen

Manche Seminardiskussion, aber auch viele alltägliche Gesprächssituationen geben Anlass, die Triftigkeit der zentralen These der Hermeneutik zu bekräftigen, die lautet: Einen Text verstehen heißt die Frage verstehen, auf die der Text eine Antwort ist.⁴³ Es kann sein, dass wir einen geäußerten Satz richtig auffassen, dass wir eine These oder die Aussage eines Textabschnitts wiederzugeben vermögen – und trotzdem den Eindruck haben, nicht wirklich zu begreifen, was in diesen Äußerungen gemeint ist, worum es in ihnen eigentlich geht. Wir können nachfragen, und vielleicht wird uns der Sinn klarer, wenn man uns eine andere Umschreibung desselben Sachverhalts, eine andere Formulierung der These gibt; und wir können weiterfragen und versuchen, ein bestimmtes Kontextwissen zu erwerben, das uns deutlich macht, nicht nur welche Assoziationen und Verweisungen sich mit bestimmten Ausdrücken verbinden, sondern was der Sinnhorizont der Aussage als ganzer ist, was jemand mit ihr sagen und zu verstehen geben will. Der Weg zu solcher Aufhellung ist gewissermaßen ein historisches Verstehen: Es geht darum, zu wissen, worauf eine Äußerung reagiert, welchen Einwänden sie begegnet, welches Problem sie löst, auf welche Frage sie antwortet. Es gibt Texte, die ihren Fragehorizont selber vermitteln und ihre Intention gleichsam auf reflexiver Stufe mitartikulieren; und es gibt andere Texte, die verschlossener, thetischer und insofern interpretationsbedürftiger bleiben; das grundsätzliche Problem der hermeneutischen Situation, dass man die Frage erst gewinnen muss und sie typischerweise, aufs Ganze gesehen, aus dem Text selber zu gewinnen hat, bleibt dasselbe. Es geht um die innere Zweistufigkeit des Verstehens, dass man die Äußerung in ihrem propositionalen Gehalt und in dem, was jemand mit diesem zu verstehen geben will, begreifen muss – analog dem Handlungsverstehen, das ein körperliches Verhalten auf die es leitende Intention hindurch transparent machen muss (nicht nur verstehen, was jemand tut, sondern was er damit will). Solches intentionales Begreifen scheint ein prägnanter Fall des Zusammenhangsverstehens, das Dilthey als Prototyp des Verstehens fasste: Etwas als Teil eines Ganzen, in seiner Beziehung zu anderem, in seiner Funktion für anderes erfassen, findet exemplarisch in einem Verstehen statt, das eine Äußerung als Lösung eines Problems, als Beantwortung einer Frage deutet. Die These vom Primat der Frage meint zunächst diese logische Vorgängigkeit des Fragens – des Fragenkönnens und des Verstehens der Frage – im Blick auf die Konstitution von Sinn: Der Sinn einer Äußerung ruht nicht gleichsam in ihr

⁴³ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 351ff.

selber, er erschließt sich uns nicht, wenn wir einen Satz anstarren, ihn wiederholen, sondern wenn wir begreifen, was der Witz einer These, der Zweck einer Handlung, das Ziel einer Argumentation ist. Die Tiefe des Verstehens bemisst sich an der Vertiefung der Frage, nicht der Antwort.

Versuchen wir genauer zu beschreiben, worin solches Verstehen besteht, so finden wir einen Vorschlag von konzisem Zuschnitt in einem von hermeneutischen Belangen scheinbar ganz abgekoppelten Rahmen: N. Luhmanns Konzept der funktionalen Analyse weist Strukturzüge auf, die identischerweise die Logik des Verstehens artikulieren.⁴⁴ Etwas funktional analysieren heißt etwas nicht in seiner starren Selbstidentität für sich, sondern in einem Vergleichsrahmen betrachten, es als Lösung eines Problems und das heißt: als eine mögliche Antwort neben anderen ansehen; das Problem oder die Frage begreifen heißt ein Vorverständnis davon haben, welches mögliche Antworten wären. Ein Tun als Verfolgen eines Zwecks verstehen, setzt das Wissen von anderen Möglichkeiten, dasselbe Ziel zu erreichen, voraus; die Episode einer Erzählung als Anschluss an eine frühere lesen heißt sie als Alternative zu anderen möglichen Fortsetzungen verstehen. Die virtuelle Substituierbarkeit, die implizite Verweisung auf ‚funktionale Äquivalente‘ ist dieser Betrachtung unabdingbar. Luhmann unterstreicht diesen Zug, indem er die Funktionsanalyse dem Kausaldenken entgegensetzt, dessen wissenschaftliche Vorherrschaft er als eigentliche begriffliche Fehlentwicklung diagnostiziert: Anders als die 1 : 1-Relation zwischen einer bestimmten Ursache und einer bestimmten Wirkung, welche beweisen will, wieso etwas notwendig so ist, wie es ist, interessiert sich die funktionale Betrachtung für die Kontingenz des Faktischen: dafür, dass etwas sein oder nicht sein, so oder anders sein kann, dass etwas ersetzbar ist. Erst das Versetzen in den Raum seiner Möglichkeiten schafft den Horizont des Verstehens, lässt etwas in seinen sinnhaft-funktionalen Bezügen erkennen, weil erst dadurch das Problem, die Frage selber begreifbar wird. Den Sinn einer Handlung begreifen heißt wissen, wie derselbe Zweck anders hätte realisiert werden können; den Sinn einer These begreifen heißt wissen, welche anderen Behauptungen in einem Problemfeld denkbar gewesen wären. Nicht die schlichte Zurücknahme des faktisch Eintretenen ins Potentielle, sondern seine Einfügung in einen begrenzten, durch die Frage umrissenen Vergleichsrahmen schafft Verständlichkeit. Das Verstehen erweitert den Horizont über das Faktische hinaus, um vom Allgemeineren zum Besonderen als einer Variante zurückzukommen: Es operiert mit der ideellen Doppelbewegung einer Ausweitung und Begrenzung des Möglichen, einer Steigerung und Reduktion von Komplexität. Funktionale Analyse weist darin eine frappierende Nähe zur hermeneutischen Praxis des Verstehens auf. Die vorgängige Zurücknahme in den offenen, aber – durch die Frage bzw. die Funktion – bestimmten

⁴⁴ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a.M. 1974, S. 83–91; Ders.: „Funktion und Kausalität“ in: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 1, Opladen 1972, S. 9–30.

Möglichkeitsraum ist Voraussetzung dafür, dass etwas seine innere Opakheit verliert und gleichsam in sich transparent, sinnhaft aneigenbar wird.

So gesehen, ist das Fragen und Fragenkönnen die eigentlich kreative, Sinn konstituierende, Verstehbarkeit begründende Potenz. Dies gilt auf seiten der Produktion wie der Rezeption. Wer keine Fragen hat, hat nichts zu sagen, seine Äußerung bleibt gleichsam stumm, sie spricht nicht zu anderen, sie findet keinen Anklang und keine Erwiderung. Und wer die implizite Frage hinter einer Aussage nicht mitversteht, ja, wer darin nicht mögliche eigene Fragen erkennt, dem bleibt die Rede des Anderen bedeutungslos und nichtssagend. Wenn wir im Gespräch eine Verständigungsschwierigkeit beheben, das gegenseitige Verständnis vertiefen wollen, so fragen wir nach den Hintergründen von Meinungen und Einstellungen. Erst dann haben wir den Eindruck, jemanden näher zu kennen, wenn wir nicht nur seine Entscheidungen und Behauptungen, sondern die Probleme, mit denen er sich auseinandersetzt, die Fragen, die er für sich aufwirft, in einem gewissen Maß kennen. Das Nachvollziehen, soll es Sinn erschließen, muss diese – vielleicht nicht artikulierten, vielleicht auch für den Sprechenden/Handelnden selber nicht transparente – Frageebene mitumfassen. Von diesem Fragehorizont her erhält eine Äußerung ihr sinnhaftes Profil. Ebenso ist auf seiten der Sinnstiftung die Doppelstufigkeit unmittelbar präsent. Die neuen Sichtweisen, die der Theoriewandel erzeugt, die Neugestaltungen und Neuinterpretationen der Welt, die innovatorischem Handeln und Sprechen entspringen, erschöpfen sich nicht darin, gegebenes Material in andere Strukturen zu bringen, neue Vorschläge zur Lösung bestehender Probleme zu entwerfen; in grundlegenderer Weise erneuern sie die Fragen, verändern sie die Gewichtung in dem, was von Interesse und frag-würdig ist. Einen tiefergreifenden Wandel der Metaphysik als die Bestreitung der Transzendenzthese oder der substantiellen Formen stellt das Obsoletwerden der Frage nach letzten Prinzipien überhaupt dar. Als was wir uns verstehen, hat wesentlich damit zu tun, in welchem Interessenhorizont wir die für uns entscheidenden Optionen treffen; wir werden andere, wenn uns anderes als Problem beschäftigt. Wirkliche Neuerungen, Entdeckungen und Schöpfungen vollziehen sich auf der Grundlage des Fragens und im Fragen: Im Fragen bahnen wir neue Wege, eröffnen wir neue Horizonte des Denkens und Lebens.

2. Fragen als Auszeichnung des Menschen

Fragen zu können, ja, Fragen zu müssen stellt eine Auszeichnung des Menschen dar⁴⁵. In eindringlicher Weise hat M. Heidegger diesen Zug am menschlichen

⁴⁵ Aufschlussreich ist ein Blick auf die Entwicklungspsychologie, die zeigt, dass das Kind in derselben Phase dreierlei lernt: Ich zu sagen (statt sich mit seinem Vornamen zu bezeichnen), nein zu sagen (statt zu tun, was befohlen wird) und zu fragen. Unter allen drei Aspekten geht es um Virtualisierung, um Perspektivenwechsel, um Ablösung vom Faktischen in seiner konkret-partikularen Gestalt.

Dasein herausgestellt, nicht als irgendein Merkmal, sondern als *die* Bestimmung, die den Menschen zum *animal metaphysicum* macht und ihn vom Tier unterscheidet. Für Heidegger steht dabei der ausgezeichnete Bezug zur Seinsfrage im Vordergrund⁴⁶: Für den Menschen bilden nicht einfach Gegenstände in ihrer faktischen Bestimmtheit, zu denen er sich strebend, aufnehmend, zerstörend verhält, den Bezugsraum seines Verhaltens; er versteht sie als das, was sie sind, und er verhält sich dazu, dass sie sind. Sich verstehend zur Welt zu verhalten heißt, die Dinge nicht in ihrer Undurchdringlichkeit als letzte Referenzpunkte vor sich zu haben, sondern sie im Verweisungsnetz ihrer Funktionen und Substitutionen wahrzunehmen. Vor allem kann sich der Mensch in ein reflexives Verhältnis zu ihrem Sein, dazu, dass sie überhaupt sind, versetzen, kann er letztlich „die Frage aller Fragen“ stellen: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“⁴⁷ Sie ist in der Logik des Fragens die extremste Figur, die die äußerste Virtualisierung vollzieht: Der zweite Satzteil („und nicht vielmehr Nichts“) ist keine Zusatzfrage, sondern die genaue Artikulation dessen, dass Seiendes in seiner Nichtnotwendigkeit, vom Gegenextrem des Nichtseinkönnens her befragt wird. Wenn philosophisches Fragen die Kunst ist, das Selbstverständliche nicht selbstverständlich zu finden, so schließt solches Fragen, über die Bestimmtheit der Phänomene hinaus, ihr Gegebensein und letztlich das Gegebensein von Wirklichkeit überhaupt ein; deshalb, so Heidegger, muss Philosophie als erstes die Seinsweise des Menschen klären, die jene Seinsfrage überhaupt entspringen lässt und die durch traditionelle metaphysische Konzepte wie Seele, Subjekt oder Geist nicht adäquat gefasst werden kann.

Unabhängig von diesem Problemkontext ist Heideggers Beschreibung der „Fragehaltung“ bzw. „fragenden Gesinnung“ von Interesse.⁴⁸ Negative Bedingung des Fragenkönnens ist das Freisein, das Nichtverhaftetsein im Faktischen, das Verfügen über den Raum des Möglichen; positiver Grund des Fragens ist ein Wissenwollen, ein Entschlossenensein zum Wissen und Fragen, das auch ein Entschlossenensein zur radikalen Offenheit des Fragens enthält.⁴⁹ Die Fähigkeit zum Verbleiben im Offenen und Ungesicherten ist die tiefste Voraussetzung des fragenden Denkens; auf ihrer Grundlage entsteht ursprüngliches Fragen, das seinen Impuls und seine Richtung aus sich selber schöpft. Nichts geht der Frage in ihrer Freiheit voran oder greift ihr voraus.⁵⁰ Versuchen wir die Frage selber zu

⁴⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1962, S. 8.

⁴⁷ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, S. 1.

⁴⁸ Ebd., S. 16.

⁴⁹ Dies betont Heidegger in prägnanten Formulierungen: In der Rektoratsrede definiert er die Wissenschaft über das „fragende, ungedeckte Standhalten inmitten der Ungewissheit des Seienden im ganzen“ (*Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*, Frankfurt a.M., 1983, S. 18); in „Was ist Metaphysik?“ wird die Angst, Grund jener metaphysischen Frage schlechthin, als Hineingehaltensein in das Nichts umschrieben (in: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, S. 1–20 (15)).

⁵⁰ Vgl. Jacques Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt a.M. 1988, S. 53.

begründen – das „Warum des Warum?“ zu beantworten –, so können wir nach Heidegger nur sagen, dass sie in einem „Sprung“ wurzelt, „durch den der Mensch einen Absprung aus aller vormaligen, sei es echten, sei es vermeintlichen Geborgenheit seines Daseins vollzieht“.⁵¹ Wenn die Unbehaustheit des Menschen im Wirklichkeitsganzen gewissermaßen die transzendente Voraussetzung von Sinn darstellt, so ist die bewusste Aneignung dieser existentiellen Bedingung gleichbedeutend mit der Stellung der Frage; was Heidegger demgegenüber als Formen der Uneigentlichkeit und des Verfallens beschreibt, ist nicht zuletzt durch das Absterben des Fragebedürfnisses, das Verstummen der Frage gekennzeichnet.

Nun lassen sich im Fragen verschiedene Stoßrichtungen unterscheiden. Eine erste, basalste Differenz ist die zwischen einer kritisch-reduktiven und einer affirmativ-kreativen Stoßrichtung: zwischen der Suspendierung und der Stiftung von Geltungen, zwischen dem Infragestellen von Bestehendem und dem Entwerfen neuer Horizonte, dem Formulieren neuer Fragen. Die kritische Infragestellung kann ihrerseits in zwei Versionen, einer eher rezeptiven und einer aktiven Form, als passive und aktive Verunsicherung vollzogen werden. Es gibt auf der einen Seite die Sensibilität für die Brüchigkeit der Welt, als Erfahrung der Auflösung herrschender Meinungen, als Zustand des Schwindels beim Entgleiten fester Fundamente, als existentielle Verunsicherung in Extremsituationen; „ohne Erfahrung der Grenzsituationen bleiben die Fragen aus“ (Jaspers).⁵² Auf der anderen Seite gibt es die tätige Problematisierung, vom kritischen Nachfragen über die nihilistische Zerstörung zum Obsoletwerdenlassen der Geltungsfrage überhaupt. Der negativen steht im ganzen die positive Stoßrichtung des Fragens als Gewinnung neuer Deutungshorizonte gegenüber: als Eintauchen ins Licht neuer Fragen, Einbringen in einen anderen Diskussionskontext, Ausgreifen auf Unbekanntes und Fremdes. Beide Richtungen können aufeinander bezogen, ineinander verwoben sein. Nach dem von Platon und Aristoteles beschriebenen Grundmotiv bilden Staunen und Verwunderung den Ursprung des Philosophierens: Die Irritation über den Verlust der eingelebten Orientierung ist Grund jenes Nachfragens und Begreifenwollens, das philosophisches Wissen anleitet. Das Hinterfragen der gültigen Autoritäten und vermeintlichen Erkenntnisse stellt sich in den Dienst des Wissenwollens: Der fragende Sokrates ist Bremse und Hebamme. Beide Impulse des Fragens, das Problematisieren und das Schaffen von Neuem, sind eminente Auszeichnungen des Menschen, ursprüngliche Äußerungen seiner Freiheit.

⁵¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, a.a.O., S. 4.

⁵² Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1947, S. 879.

3. Fragen und Antworten

Doch auch wenn diese ein unableitbar Erstes, ein unhintergehbare Grund des Fragens ist, bleibt zu verdeutlichen, inwiefern dieses im Subjekt gründet: inwiefern die Frage nicht nur *im* Subjekt, sondern *aus* ihm entspringt, wieweit das Subjekt Ursprung des Fragens, Meister des Sinns ist, der sich im Fragen konstituiert. Offenkundig sind dieser Souveränität nach verschiedener Hinsicht Grenzen gesetzt. Sie bestehen zum einen in der Vorgängigkeit von Bedeutung und Sprache, innerhalb deren jedes Fragen einsetzt; zum anderen darin, dass der Vollzug des Fragens nicht gänzlich der Initiative oder methodischen Kontrolle von Subjekten unterliegt; schließlich im dialogischen Spiel von Frage und Antwort, in das alles Fragen eingelassen ist und auf das es verweist. Das erste ist die hermeneutische Grundsituation des Eingefügtseins in eine sinnhafte Welt, auf die jedes Hervorbringen und Verändern angewiesen und bezogen ist: Kein Sinn kann ex nihilo gestiftet, keine Frage losgelöst vom Boden des Fraglosen aufgeworfen werden. Jede Innovation bedarf der vorgängigen Aneignung der kulturellen Welt, ist im Grenzfall Aneignung und Transformation zugleich; jedes Fraglichwerden geht von Nichtproblematisiertem aus und widersetzt sich der eigenen Totalisierung. In einem emphatischen Sinn deutet Heidegger (und im Anschluss an ihn Derrida) die Vorgängigkeit der Sprache: nicht nur als eine unhintergehbare Struktur, sondern als ein vorausgehendes Geschehen, einen „Zuspruch“ und ein „Versprechen“, dem jedes Ergreifen des Worts immer schon „entsprochen“ hat, als eine Verbindlichkeit, auf die sich jedes Sprechen – in einem „dem Fragen vorgängigen Bejahen“ – immer schon eingelassen hat.⁵³ Die Frage, so pointiert Derrida den Gedanken, „behält in der Sprache nicht das letzte Wort..., weil sie nicht das erste Wort hat.“⁵⁴ Fragen gründet in einem Sichansprechenlassen durch die Sprache, einem Hören auf das, was zu denken ist, was in Frage kommt.

Exemplarisch wird im Vollzug des Fragens die Grenze subjektiven Verfügung erlebt. Nach Gadamer gibt es keine Methode, Fragen hervorzubringen und „das Fragwürdige sehen zu lernen“ (wie die Gegenüberstellung von Wahrheit und Methode generell den verstehenden Zugang zur Welt nicht einer subjektiv beherrschbaren Methode überantworten will); Fragen tauchen auf, fallen einem zu, „wie einem ein Einfall kommt.“⁵⁵ Einen Schritt weitergehend, lässt sich die Selbstgenügsamkeit des Fragens als solchen problematisieren: Fragen gilt dann nicht als ein von sich anfangendes Tun, sondern als ein Aufnehmen der Frag-

⁵³ J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, a.a.O., S. 109ff., 148–155 (150); vgl. die Formulierung des späten Heidegger, das Fragen sei „die Frömmigkeit des Denkens“: „Die Frage nach der Technik“, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 9–40 (40); vgl. „Das Wesen der Sprache“, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, S. 175ff., 180ff., 196.

⁵⁴ J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, a.a.O., S. 149ff.; vgl. Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994, S. 269ff.

⁵⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 348.

würdigkeit der Sache, eine Reaktion auf das Herausgefordertsein durch undurchschaute Verhältnisse, letztlich ein Antworten auf ein Angesprochenwerden durch andere. Letzteres ist die These einer „dialogischen“ Konzeption, die nicht das Fragen, sondern das Spiel des Fragens und Antwortens ins Zentrum rückt, ein Spiel, das nicht als einseitiges Abfolgeverhältnis, als Beantwortung von Fragen, sondern als symmetrisches Wechselspiel des Miteinanderredens und des Sichunterredens über eine Sache interessiert.⁵⁶ Die Frage, die an mich gestellt ist und auf die ich antworte, ist der Ursprung, hinter den ich nicht zurück kann – auch wenn sie nicht in Worten artikuliert ist und umgekehrt mein Sprechen die Form des Fragens annimmt. In diesem Sinn hat B. Waldenfels die Idee einer ‚responsiven‘ Vernunft entfaltet, wonach „jedes Wort und am Ende auch jede Tat Antwortcharakter hat“. Dabei geht es ihm nicht darum, „den Primat der Frage durch den der Antwort“ zu ersetzen, sondern vielmehr jeden solchen Vorrang zu unterlaufen, indem einerseits das Antworten das „Eingehen auf fremde Ansprüche“ meint und andererseits das „Fragen, das nicht ins Beliebig ausschweift, ... in diesem Sinn noch ein Antworten“ ist.⁵⁷ Wenn mein Fragen und Antworten nicht bei mir, sondern bei einem mir Fremden beginnt, so wird nicht einfach ein anderes Subjekt zum Ursprung hypostasiert: Vielmehr findet sich im Dialog jede Äußerung in uneinholbarer Nachträglichkeit, ist für jede Seite die andere die je schon frühere. Nach beiden Zeitrichtungen bin ich auf den anderen bezogen: indem ich je schon durch ihn angesprochen bin und zugleich (wie Lacan betont) in jeder Äußerung eine Frage, einen Anspruch an den anderen richte. Zugleich ist keine Seite die bloße Replik der anderen, ist jede ein Neuanfang: Zwischen Frage und Antwort besteht ein Hiatus, der konstitutiv zum Dialog gehört; auch Antworten ist ein ursprünglicher, nicht ableitbarer Akt. So bekräftigt die Logik von Frage und Antwort die von der Hermeneutik und Funktionsanalyse herausgestellte Struktur: Äußerungen als Antworten verstehen heißt nicht, sie gesetzmäßig auf anderes zurückführen, sondern sie als unableitbare Optionen in einem von der Frage aufgerissenen Möglichkeitsraum begreifen. Was dort logisch-erkenntnistheoretisch analysiert wurde, wird hier in seinen subjekttheoretischen Implikationen beleuchtet, auf die Ebene intersubjektiver Sinnkonstitution zurückgeführt. Wie die Dialogik generell die Stellung des einsam-selbstbezüglichen Subjekts untergräbt, so verliert der Mensch als fragendes Wesen seine Herrschaftsposition: Auch im Vollzug seiner eigensten Wesensmöglichkeit ist er nicht autark und selbstmächtiges Prinzip. Dennoch ist wichtig

⁵⁶ Bei Platon finden sich beide Modelle: einerseits (z.B. im Kontext der Anamnesis-Lehre) die Betonung der maieutischen Kunst, „wenn einer nur richtig zu fragen versteht“ (*Phaidon* 73a), andererseits das dialogische Moment (im Gegensatz zur monologischen Ideenschau) als Ort der Wahrheit und des Erkennens: Wenn Menschen „ohne Missgunst fragen und antworten, leuchten Einsicht und Verständnis über jeden Gegenstand auf“ (VII. Brief 344b). Zum Vorzug des Mündlichen und Dialogischen vgl. Ernst Heitsch, *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Stuttgart 1987.

⁵⁷ B. Waldenfels, *Antwortregister*, a.a.O., S. 193.

festzuhalten, dass diese Grenze nichts an der Radikalität dieser Möglichkeit ändert. Die virtualisierende und sinnstiftende Kraft des Fragens, Privileg des Menschen, bleibt der unhintergehbare und unabdingbare Grund allen Verstehens, jedes menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses. Diese Kraft ist als unableitbare Potenz des Subjekts vorausgesetzt, auch wenn der Anstoß nicht von ihm ausgeht: Die Herausforderung, Verunsicherung trifft ein Subjekt, dem etwas fraglich werden kann; das Antworten setzt das potentielle eigene Fragen voraus; selber in Frage gestellt zu werden geschieht einem Subjekt, das selber fragen und sich in Frage stellen kann.

Unterschiedliche Momente verbinden sich in der Phänomenologie des Fragens: der logische Vorrang der Frage als Angelpunkt des Verstehens, die Freiheit des Subjekts als Grund des Fragenkönnens, die Endlichkeit subjektiver Sinnstiftung, die Vorgängigkeit des Angesprochenenseins, die Unhintergebarkeit des Gesprächs. Solche Stichworte umreißen die hermeneutische Grundsituation, die das Sein des Menschen und sein verstehendes Verhältnis zu sich, zu den anderen und zur Welt definiert. Damit ist nicht nur ein partikulares Thema, sondern ein Ausgangspunkt philosophischer Reflexion benannt. Markante Tendenzen neueren Philosophierens lassen sich vor dem Hintergrund dieser Konstellation begreifen. Stellvertretend seien anhand profilierter Konzepte drei Richtungen genannt, die in Affinität zu den hier entwickelten Motiven Leitideen eines gewandelten Philosophieverständnisses formulieren. Radikales Fragen, Interpretation und Dekonstruktion nennen Stichworte dieses Verständnisses.

4. Philosophieren als radikales Fragen

Ist Philosophie nach Aristoteles aus dem Staunen entstanden, so hat sie diesen Grundzug im Lauf ihrer Geschichte nicht abgelegt, sondern verstärkt. Nicht nur dieses oder jenes, sondern Wirklichkeit im ganzen ist ihr problematisch, zum Anlass eines fragenden Suchens geworden; voraussetzungsloses, „radikales Fragen“ – so die Formulierung von W. Weischedel – ist zur Bestimmung der Philosophie heute geworden. Wie sich innovative Impulse der sozialen Entwicklung einem Bewusstwerden neuer Probleme und Herausforderungen verdanken, so liegt das entscheidende Geschehen der Denkgeschichte nicht im Aufstellen von Lehrgebäuden, sondern in der Veränderung und Neuformulierung der Fragen; in gewisser Hinsicht lässt sich der Gang des Denkens geradezu als Ausweitung und Vertiefung des Fragens lesen, bis hin zu einem „radikalen Fragen ...“, das alles in den Wirbel des Fraglichmachens hineinzieht.⁵⁸ Das Festhalten an der Frage ist nach Derrida dasjenige, was heute, nach mannigfachen Toterklärungen der Philosophie, noch die Gemeinsamkeit allen Philosophierens stiftet: als Gemeinsamkeit eines unhintergehbaren Anfangs, eines ursprünglichen Fragens, das zugleich

⁵⁸ Wilhelm Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt a.M. 1976, S. 38.

eine Verpflichtung zum Weiterfragen, zum Offenhalten der Frage gegen ihr Absterben und ihr Verschließen im Dogma enthält.⁵⁹ Im Vollzug solchen Fragens sind die verschiedenen Knotenpunkte des Fragegeschehens miteinander verknüpft: die bestürzende Erfahrung von Fraglichkeit, das aktive Hinterfragen des scheinbar Fraglosen, das fragende Suchen nach Antworten. Zwischen diesen Momenten möchte Weischedel ein präzises Verhältnis herausstellen: Nicht ist Fraglichkeit Resultat des Hinterfragens; im Gegenteil ist Fragen Antwort auf eine Herausforderung, auf eine Erfahrung von Fraglichkeit, die sich in verschiedensten Lebenssituationen (in Unstimmigkeiten des eigenen Daseins, in Konfrontation mit Hinfälligkeit und Tod, im Denken des Unendlichen) einstellen und in der philosophischen Reflexion zur radikalen Fraglichkeit, zur Haltlosigkeit im ganzen steigern kann. Doch ist es keine Antwort, die sich mit Notwendigkeit einstellt: Auf die Verunsicherung kann ebenso mit Gleichgültigkeit oder Verdrängung, im Nihilismus oder im Glauben reagiert werden. Vielmehr ist es eine Entscheidung, der „philosophische Grundentschluss“, der auf die philosophische Grunderfahrung der radikalen Fraglichkeit mit dem Willen zum radikalen Fragen antwortet, mit dem Willen zum Offensein für das Fragliche, zum ausdrücklichen Formulieren und Weiterführen der Frage, ohne ein Vorgegebenes unbefragt gelten zu lassen.⁶⁰ Fragen wird sich darin nicht zum Selbstzweck. Sein Ziel ist nicht der Skeptizismus, sondern die unerschütterliche Wahrheit; doch findet es in keiner Antwort abschließende Gewissheit und letzte Einsicht. So sah Kant den unabgeschlossenen Streit der Metaphysik darin begründet, dass menschliche Vernunft durch Fragen herausgefordert wird, denen gegenüber sie nicht indifferent sein kann, die sie aber auch nicht zu lösen vermag: Der Fraglichkeit kann sie sich weder entziehen noch ihrer Herr werden. Die Erfahrung der Haltlosigkeit ist ebenso radikal wie die Freiheit, aus der das Fragen kommt.

Andere Konzepte des Philosophierens, die sich am Prozess des Fragens und Weiterfragens ausrichten, verzichten auf solche Rückführungen zu einer vorausliegenden Fraglichkeit, um stärker das kreative Moment im Eröffnen neuer Denkhorizonte zu betonen, das gleichzeitig immer ein Hinterfragen von Bestehendem, ein Verlassen der gewohnten Bahnen des Denkens und Argumentierens impliziert. Das Weitergehen, Hinausgehen vollzieht sich im Modus des Fragens, durch welches etwas seine Festigkeit verliert und in den offenen Raum der Möglichkeiten gerückt, neu beleuchtet und erkannt wird; Orientierung geschieht im Hinterfragen, „Selbstvergewisserung durch Selbstverfraglichung“.⁶¹ Das Aufsprengen der erprobten Denkraster, das Erproben von Neuem, Erkunden des Unbekannten und Ungesicherten unterstreicht den nach vorne gerichteten Zug des Denkens, Kennzeichen eines „prometheischen“ Philosophierens (H. Lenk),

⁵⁹ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, S. 117ff.

⁶⁰ W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1972, Bd. II, S. 184–189; Bd. I, S. 32ff.

⁶¹ Hans Lenk, *Von Deutungen und Wertungen. Eine Einführung in aktuelles Philosophieren*, Frankfurt a.M. 1994, S. 277.

womit weniger auf den Feuerbringer als auf den ‚Voraus-Seher‘ angespielt ist, dessen Widerpart sein Bruder Epimetheus, der ‚Nach-Denker‘ ist: Viel zu lange, so Lenk, hat sich Philosophie unter die Leitidee der Nachträglichkeit und des Hinterherdenkens gestellt, statt im Vorausdenken und Weiterfragen ihre Bestimmung zu finden.⁶² Den Zeitrichtungen korrespondieren praktische Grundhaltungen und kognitive Operationen: Dem Rückführen, Begründen, Verankern im Gewesenen, Ausdruck des Sicherheitsdenkens, das etwas in seinem Sosein festschreibt, steht der Ausgriff aufs Neue, der Entwurf als Äußerung der Freiheit gegenüber, der Faktisches virtualisiert und das Reich des Möglichen eröffnet. Die Gegenüberstellung erinnert an Luhmanns Opposition von Kausalität und Funktion; doch gilt das vorrangige Interesse klarerweise nicht der kognitiven Überlegenheit des Möglichkeitssinns, sondern der korrespondierenden Grundhaltung: Philosophieren, das sich dem offenen Fragen verpflichtet, will nicht primär in der Durchdringung des Wirklichen zusätzliche Räume erschließen, sondern der menschlichen Verständigung ihre angemessene Gestalt verleihen.⁶³

5. Interpretieren und Konstruieren

Unter zahlreichen Facetten ist in neueren Denkströmungen der konstruktive Charakter unseres Welt- und Selbstverhältnisses herausgearbeitet worden. ‚Interpretation‘ ist eines der Hauptstichworte dieser Sichtweise, unter dem Autoren wie H. Lenk und G. Abel in den letzten Jahren eine eigentliche interpretationistische Philosophie erarbeitet haben⁶⁴: Alles ist danach Interpretation bzw. Interpretationskonstrukt, von den elementarsten Begriffsschemen bis zu den elaborierten Weltdeutungen, von praktischen Normen bis zu theoretischen Weltmodellen. Obwohl in diesen Theorien nicht ins Zentrum gerückt, bilden auch Fragen exemplarische Fälle solcher Konstruktion. Es ist nicht so, dass Fragen erst den Raum für Konstruktionen abgeben und nur die Antworten eigentliche Interpretationen und Weltentwürfe wären; man kann sogar sagen, dass gerade Fragen in einem noch höheren Sinn Interpretationskonstrukte sind, sofern sie Linien möglicher Welten ausziehen, neue Gesichtspunkte für Alternativen bestimmen, neu festlegen, worauf es in der Betrachtung eines Themenbereichs ankommt. Auch der Entwurf des Möglichen, nicht nur das Bestimmen und Festlegen ist Interpretation.

⁶² H.Lenk, *Prometheisches Philosophieren. Zwischen Praxis und Paradox*, Stuttgart 1991, S. 167ff.

⁶³ H.Lenk, *Von Wertungen zu Deutungen*, a.a.O., S. 27.

⁶⁴ Günter Abel, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt a.M. 1993; H. Lenk, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1994.

Indessen gilt das vorrangige Interesse in unserem Kontext nicht dem Aufweis des konstruktiven Charakters des Fragens. Bedeutsamer ist die Lektüre in Gegenrichtung: zu sehen, inwiefern Interpretieren ein Fragen ist, und darüber hinaus: inwiefern ein Philosophieverständnis, das sich an den Begriffen der Interpretation und Konstruktion ausrichtet, jene Motive, die im Horizont des Fragens aufgeworfen wurden, als Leitfaden aufnimmt und weiterverfolgt. Dabei interessiert eine Interpretationsphilosophie, deren Hauptaugenmerk nicht den ontologischen und epistemologischen Streitfragen, sondern der im Interpretieren sich vollziehenden Lebensgestaltung, Selbstverständigung und Weltaneignung gilt. R. Rortys Devise, dass es für die Philosophie nichts Wichtigeres gibt, als uns und die Welt immer wieder auf andere Weise neu zu beschreiben, ist Ausdruck einer solchen Orientierung; auch wenn für Rorty, anders als für Lenk oder Abel, nicht der Interpretationsbegriff den terminologischen Fixpunkt dieser Orientierung abgibt, kann diese sinnvoll unter der Leitidee des Interpretierens beschrieben werden. Interpretierend gestalten wir unsere Welt, wobei die sinnstiftend-innovative Kraft dieser Gestaltung durchaus der Logik von Frage und Antwort verwandt ist: Nicht einfach in Thesen und Entwürfen, sondern im Hin und Her zwischen Erwägen und Erproben, Hinterfragen und Festlegen, geschieht jenes ‚Wuchern‘ der Interpretationen, das den Reichtum und die Freiheit des menschlichen Weltbezugs ausmacht. Die von Rorty vertretene Philosophie unterstellt sich selber der Logik solcher Innovation: Sie will nicht für die alten Probleme neue Lösungen bereithalten, sondern „neue und möglicherweise interessante Fragen“ anstelle der alten einbringen, nicht „bessere Kandidaten für dieselben alten Dinge“ vorschlagen, sondern „lieber etwas anderes tun“.⁶⁵ Etwas anderes statt dessen tun, nicht widerlegen, sondern ausweichen: Mit solchen Schlagworten ist kein defensives Verhalten gemeint, sondern der Akzent auf das Anderswerden gelegt; dabei kommt dem Sensorium für neue Fragestellungen und andere Betrachtungsperspektiven die eigentliche Sprengkraft im Neuerungsprozess zu.

Grundlage des Perspektivismus ist der Konstruktivismus, der die Ansichbestimmtheit der Dinge bestreitet: Es gibt nicht Wesensstrukturen in der Sache, denen sich Erkenntnis anzupassen hätte, es gibt keine logische Verfassung der Welt, die im menschlichen Logos ihren Ausdruck fände: „Die Welt spricht überhaupt nicht. Nur wir sprechen.“⁶⁶ Gewiss sind unsere Beschreibungen nicht willkürliche Setzungen, wahr oder falsch unabhängig von den Fakten; doch mit welchen Unterscheidungen wir operieren, „welche Sprachspiele wir spielen sollen“⁶⁷, wird uns nicht durch die Welt diktiert. Mit welchen Fragen wir an die Dinge herangehen, wird nicht unabhängig von diesen, doch nicht durch sie entschieden. Vor diesem Hintergrund verliert die Gerichtetheit des traditionellen Erkennt-

⁶⁵ Richard Rorty, *Kontingenzt, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1989, S. 31.

⁶⁶ Ebd., S. 25.

⁶⁷ Ebd.

nisbegriffs seine Geltung: Es entfällt das Ziel der sukzessiven Annäherung an die Wirklichkeit, mit ihm die Vorstellung einer – sei es ins Unendliche projizierten – Konvergenz der Sprachen und Interpretationen. Gerade im Blick auf das Fragen wird dieser Gedanke vertieft: Nicht nur die Konvergenz der Antworten, auch die Gerichtetheit des Fragens und Erprobens verliert sich im Spiel der Deutungen. Die Verabschiedung der teleologischen Fokussierung erschöpft sich nicht im Negativen, sondern ist Kehrseite der affirmativen Bekräftigung eines kreativen, nie abgeschlossenen, immer sich erneuernden Sprechens, Infragestellens und Entwerfens. Die Nicht-Endgültigkeit jeder Version ist nicht dem geschuldet, dass die Wahrheit im Unendlichen liegt, sondern der Tatsache, dass nichts – wie Rorty mit Derrida unterstreicht – „den nichtrelationalen, absoluten Charakter hat, nach dem Metaphysiker suchen“⁶⁸. Ausschlaggebend ist weder die radikale Fraglichkeit, die jede Antwort übersteigt, noch das prometheische Weiterfragen, das jede Fixierung aufsprengt; die unendliche Neubeschreibung, die Rorty vor Augen steht, lässt die Linearität, die solchen Konzepten als implizite Richtschnur noch zugrunde liegt, hinter sich und wendet die ausbleibende Konvergenz in die positive Vorstellung einer „unendlichen, immer weiter ausgreifenden Verwirklichung von Freiheit“ um.⁶⁹

6. Dekonstruieren und Verstehen

In einem gewissen Sinn markiert ein solcher Denkgestus die weiteste Entfernung von klassischer Metaphysik, sofern er nicht nur deren Ideale negiert, sondern sich entschieden jenseits ihrer ansiedelt, sie hinter sich lässt, gleichsam vergisst (oder zu vergessen vorgibt). Wenn wir damit das Denken von J. Derrida – auf den sich Rorty in eben diesem Punkt ausdrücklich bezieht – vergleichen, so zeigt es sich von eigentümlicher Zwiespältigkeit. Zum einen ist seine Distanzierung von substanzontologischen Prämissen noch dezidierter und tiefergehend als Rortys Verabschiedung des Essentialismus; auf der anderen Seite artikuliert er ein deutlicheres Bewusstsein von der Schwierigkeit dieses Verabschiedens, reflektiert er – im Rückgriff auf Heidegger, der seinerseits Nietzsches misslingende Überwindung der Metaphysik reflektiert – das Dilemma, in das sich eine radikale Kritik begibt, die in der Gegenwendung dem Kritisierten verhaftet bleibt. Es ist die Aporie einer „Ökonomie des Vermeidens“, die dasjenige, was nicht gedacht sein soll, doch nennen muss – analog Heideggers Durchstreichung des Seinsbegriffs –, der unmögliche Versuch, von etwas „nicht zu sprechen“.⁷⁰ Nach Rorty ist es zwar gerade Derrida mit seinem Buch *La carte postale de Socrate*

⁶⁸ Ebd., S. 213.

⁶⁹ Ebd., S. 17.

⁷⁰ J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, a.a.O., S. 8, 32; Ders.: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, S. 535–595: „Comment ne pas parler“.

te à Freud et au-delà⁷¹ gelungen, ein wirklich anderes Buch der Philosophie und über die Philosophie zu schreiben, in welchem er ohne „Heideggersche Nostalgie“ der Philosophie gegenüber Autonomie erreicht, ohne sie noch in ihrem eigenen Argumentationsspiel widerlegen zu wollen.⁷² In der Tat ist Derridas ‚Ausweichen‘ insofern radikaler, als er in zahlreichen Texten entschieden eine andere Art des Schreibens praktiziert, ohne diese Absetzung thematisch zum Fokus zu machen: ein Schreiben, das keine Lehre vertritt, kein philosophisches Schreiben ist – und insofern dem Motto entspricht, das Derrida seiner *Grammatologie* voranstellt (und in *La carte postale* wieder aufgreift): „Sokrates, derjenige, der nicht schreibt“⁷³. Gleichwohl bleibt das Nichtschreiben oder Nichtphilosophieren nicht berührungslos neben dem, wovon es sich ablöst. Vielmehr zeigt sich, dass ohne den Bezug zu ihrem Anderen die nachmetaphysischen Leitbegriffe, ja die Gegenwendung zur Metaphysik selber gleichsam ihre Pointe einbüßen. Durch das Bewusstsein dieses konstitutiven Spannungsverhältnisses sind die Ideen der *différance* und der Dekonstruktion radikaler, als Antithesen zur Metaphysik tiefer als Rortys Leitbegriff der ‚Ironie‘.

Was Derrida *différance* nennt, ist als Gegenfigur zum metaphysischen Identitätsbegriff konzipiert und soll bezeichnen, was jeder Identität vorausliegt: die ursprüngliche Prozessualität und ebenso ursprüngliche strukturelle Differenzierung. Lebt metaphysische Sprach- und Bedeutungstheorie von der Utopie des richtigen Namens, der das feste Wesen der Dinge trifft, so knüpft Derrida an die Einsicht der strukturalistischen Linguistik an, dass Sinn ein Differenzphänomen sei und nichts für sich Bedeutung habe. Die *différance* meint jene „reine Bewegung“⁷⁴, die alles hervorbringt und zugleich jedes Mitsichzusammenfallen verunmöglicht, jeden Ursprung als vergangenen entgleiten lässt und jedes Präsentsein mit einem nie einholbaren Aufschub versieht. Wenn Derrida diesen Prozess als den eigentlichen Ursprung von Sinn beschreibt⁷⁵, so bringt er Merkmale ins Spiel, die strukturanalog die sinnstiftende Kraft des Fragens charakterisierten. Dass etwas nicht in seiner Fixiertheit auf sich, sondern in der Relationierung und

⁷¹ J. Derrida, *La carte postale, De Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980.

⁷² R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, a.a.O., S. 226.

⁷³ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, S. 15. Zu Nietzsche, dem er die Formel entlehnt, merkt Derrida an, dass er vom Grund dieses Nichtschreibens nichts verstanden habe und auch in seiner ‚Umkehrung‘ ganz im Glauben an Platon befangen geblieben sei, wie nach ihm Freud und Heidegger (*La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, a.a.O., S. 25). – Nietzsches Diktum „Sokrates als ‚Nichtschreiber‘: Er will nichts mitteilen, sondern nur erfragen“ stammt aus den Vorbereitungen für eine Platon-Vorlesung in Basel, Herbst 1869: F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, München/Berlin/New York 1980, Bd. 7, S. 17; vgl. Werner Stegmaier: „Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida“, in: J. Simon (Hg.): *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt a.M. 1995, S. 213–238 (233).

⁷⁴ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris 1967, S. 93.

⁷⁵ Ebd., S. 92ff.; Ders.: *De la grammatologie*, a.a.O., S. 95 passim.

der Differenz zu anderem Bedeutung besitzt, ist der erste Einsatzpunkt jener Virtualisierung, die das Fragen voraussetzt; die *différance* eröffnet den Raum der Erscheinung und der Bedeutung⁷⁶, innerhalb dessen etwas als etwas wahrgenommen werden kann. Dass Sinn in diesem Spiel des Differierens und Aufschiebens zustande kommt, wendet sich gegen traditionelle Vorstellungen auf der Subjekt- wie der Gegenstandsseite: gegen die phänomenologische Idee eines Subjekts, das in der intentionalen Beziehung mit sich eins wird, wie gegen die Vorstellung eines mit sich identischen Gemeinten, eines reinen Signifikats. Die Idee einer konstituierenden, absoluten Subjektivität ist zu ‚durchstreichen‘, wie auf der Gegenseite die Vorstellung eines in sich bestimmten, letzten Bedeutungsgehalts zur metaphysischen Chiffre wird. Jede Setzung, die etwas als etwas fixiert, etwas zum Gegenstand gerinnen lässt, ruht auf einem vorgängigen, nie zur Gänze einholbaren Unterscheiden und Inbezugsetzen auf, worin jede Differenz einen Variationsspielraum umreißt und das bestimmte Seiende implizit in den Raum seines Möglichen zurücknimmt. Das eine hat nur mit Bezug auf das andere, das Wirkliche nur vor dem Hintergrund des Möglichen seine Bestimmtheit und Sinnhaftigkeit.

Deshalb bleibt seine Explikation immer unabgeschlossen. Wie die Sinnkonstitution nicht in die Bildung eines umgrenzten Gegenstandes in der Präsenz eines Bewusstseins mündet, so kommt das Verstehen nicht im Anschauen des Gegenstandes oder im Nachvollzug subjektiven Meinens zur Erfüllung. Die Dekonstruktion verbindet, wenn man so will, das Unternehmen der Konstruktion mit dem Anliegen des Verstehens: Sie praktiziert ein Weiterbauen im Dienste des Erfassens eines Gegebenen. Sie geht einen Schritt weiter zurück als das fragende Verstehen, das eine These von der ihr zugrunde liegenden Frage her begreift: Sie will auch das für den Sprecher selber Fraglose mit bedenken, es in den Horizont des Fragwürdigen einrücken. Nicht nur die Antwort, auch die Frage verliert in der Dekonstruktion ihre Kompaktheit und konzise Gestalt. Auch was das Problem – nicht nur was die Lösung – sei, liegt nicht auf der Hand (schon für die in einer Situation Tätigen, nicht erst die nachträglich Verstehenden). Doch verliert sich die Frage nicht ins Unbestimmte. Dekonstruktion ist weder destruirende Auflösung noch das Wuchern der reinen Konstruktion. Sie ist eine Vertiefung des Verstehens, sie ist trotz der proklamierten Opposition von einem hermeneutischen Impuls getragen, doch abgelöst von der Unterstellung eines linearen Zurückgehens und Weiterfragens, eines irgendwo feststehenden, endgültigen Signifikats. Sie vereinigt gleichsam die drei Stoßrichtungen hermeneutischen Verstehens in sich: das Auflösen, das Entwerfen und das Vernehmen von Sinn.⁷⁷ Dekonstruktion bewegt sich im polyzentrischen Bezugsfeld

⁷⁶ J. Derrida, *De la grammatologie*, a.a.O., S. 95.

⁷⁷ Die erste und die dritte Richtung fasst P. Ricœur als die entgegengesetzten Idealtypen der „Hermeneutik des Verdachts“ (Marx, Nietzsche, Freud), welche falsche Sinnansprüche auflöst, und der theologischen Schriftexegese: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* I, Paris 1969.

der Assoziationen, die in unterschiedlichen Dimensionen operieren und je nachdem aktualisiert werden oder im Potentiellen verbleiben. Der Übergang vom Impliziten zum Expliziten bemisst sich nicht an der idealen Intention eines Sprechers oder Handelnden, sondern kann gerade gegenläufig zu dieser erfolgen. Im verstehenden Weitergehen – das *sensu stricto* kein Weiter-Gehen ist, sondern zwischen Vorangehen, Zurückweichen, Anderswohingehen oszilliert – werden die Trennlinien zwischen Frage und Antwort verschoben und in sich verkehrt. Die von Derrida mehrfach betonte Affinität der Dekonstruktion zur Übersetzung⁷⁸ hat ihre Pointe in der These, dass die Übersetzung nichts Sekundäres gegenüber dem Ursprungstext ist⁷⁹, ja dass letztlich die Idee des Originals selber fragwürdig wird; auf das Wechselspiel von Frage und Antwort bezogen kann man sagen, dass die Übersetzung an beiden Polen ansetzen, eine alternative Version der Frage oder der Antwort formulieren und darin das Verstehen vertiefen, verändern, auf andere Wege lenken kann. Die Dekonstruktion ist ein Zurückgehen in jene Schicht, in der Problemformulierung und Lösungsvorschlag interagieren; Dekonstruieren ist erprobendes Fragen *und* Antworten. Aufschlussreich ist die Feststellung, dass das Dekonstruieren weder eine erlernbare Methode noch ein subjektiver Akt, sondern eher eine Art objektives Geschehen sei („ça se déconstruit“), in welches das Subjekt selber involviert ist⁸⁰; ähnlich hatte die Hermeneutik das Fragen und Verstehen der subjektiven Beherrschung entzogen und als ein der Subjektgenese vorgängiges, für sie selber konstitutives Geschehen beschrieben.

Dass „die Selbstidentität des Signifikats sich unablässig entzieht und verschiebt“⁸¹, ist eine Seite jener Unabgeschlossenheit, die unter anderen Aspekten als Unendlichkeit des radikalen Fragens oder Vorläufigkeit jeder interpretierenden Konstruktion beschrieben wurde. Unterstrichen wird ein Grundzug des Verstehens, den die Hermeneutik herausgehoben hatte: Wenn das bestimmte Ereignis in den Horizont des Möglichen zurückversetzt wird, so ist dies nicht ein einmaliger, abgeschlossener Akt. Horizontbewusstsein ist Bewusstsein der Überschreitbarkeit der Horizonte. Für die Funktions- und Fragelogik ist jede Antwort für andere Fragen anschlussfähig und anschlussbedürftig: Hermeneutik betreibt, wie Gadamer einmal formuliert und damit den äußersten Gegensatz zur klassischen Metaphysik markiert, „eine Ehrenrettung der schlechten Unendlichkeit“.⁸² Die Unabschließbarkeit ist darin nicht einfach Leere. Man hat an das Modell der Thora, die immer neue Auslegung der Schrift, die Nichtdefinierbar-

⁷⁸ Vgl. die beiden Aufsätze „Theologie der Übersetzung“ und „Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege“, in: Alfred Hirsch (Hg.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt a.M. 1997, S. 15–36, 119–165.

⁷⁹ Vgl. J. Derrida, *Psyché*, a.a.O., S. 393.

⁸⁰ Ebd., S. 390ff.; vgl. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, a.a.O., S. 222.

⁸¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, a.a.O. S. 72.

⁸² H.-G. Gadamer, „Selbstdarstellung“, in: *Hermeneutik II*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. II, Tübingen, 1986, S. 505.

keit Gottes erinnert.⁸³ J.F. Lyotard hat zwei Arten des Fragens unterschieden, deren eine auf Offenbarung, auf Antwort und Rückkehr drängt, während die andere, vom Respekt für das Geheimnis und Fremde getragen, das lange Warten, die Verhüllung oder das Ausbleiben der Antwort, das Unversöhntbleiben der Existenz mit dem Sinn zulässt.⁸⁴ Denken muss nicht nur bereits Gedachtes weiter bestimmen und systematisieren, sondern noch nicht Gedachtes, nicht Bestimmtes zu Wort kommen lassen, immer voraussetzend, „dass noch nicht alles gesagt, aufgeschrieben, aufgezeichnet ist“.⁸⁵ Solches Suchen ist offen für neue Worte und neue Ereignisse, aber auch für die Möglichkeit, dass etwas auf sich warten lässt, dass es fraglich bleibt, dass nichts kommt.⁸⁶ Dass aber solches Offensein Warten ist – und nicht indifferente Absenz –, bedeutet auch, dass das Festhalten an der Unabgeschlossenheit des Sinns nicht selber auf sich geschlossen ist. Die unendliche Verweisung im Fragen, Verstehen und Übersetzen weist auf ihr Anderes, auf das Zusichkommen im Ganzen. Derrida erinnert an W. Benjamins Konzept der Übersetzung, wonach der einzelne Text in sich mangelhaft, ergänzungsbedürftig und das heißt übersetzungsbedürftig ist: Das Original verlangt nach der Tradierung und immer wieder aufgenommenen Übersetzung, um seine eigene Fülle zu erlangen – mit dem Fluchtpunkt der reinen Sprache als dem „Versöhnungs- und Erfüllungsbereich“, den keine Übersetzung erreicht, den aber jede in dem Maße, wie sie gelingt, verspricht.⁸⁷ Am Gegenpol zur Stückwerkideologie, aber auch entfernt von einer in sich befriedeten, mit sich zur Ruhe gekommenen endlosen Konstruktion stellt sich der offene Prozess des Übersetzens, AuflöSENS und Umdichtens in den Dienst eines nie eingeholten Versprechens. Dekonstruktion teilt hier den hermeneutischen Vorgriff auf Vollkommenheit: den Ausgriff auf ein vollendetes Verstehen, das auch als nie realisiertes dem Prozeß des Überlieferns, Interpretierens und Weiterfragens, dem Fortführen des Gesprächs seinen Impuls und seine Richtung gibt.

7. Hermeneutik jenseits von Metaphysik und Subjektivitätsphilosophie

Interpretation und Dekonstruktion, Nachfolgebegriffe und Spezifizierungen des Verstehens, umreißen neue Verortungen des Sinngeschehens mit dem Augenmerk darauf, dass Sinnstiftung und -tradierung ein vielschichtiges, sich verzweigendes, in sich gegenläufiges Geschehen ist. Sie erschöpft sich nicht in der kumulativen Sedimentierung gerichteter Sinnvermeinungen im Sprechen und Handeln, sondern schließt die mannigfaltigen Vollzüge des Fragens, Entwerfens, Zweifelns, Korrigierens, Neubeschreibens ein. Gegenüber der phänomenologi-

⁸³ W. Stegmaier, „Philosophieren als Vermeiden einer Lehre“, a.a.O., S. 237.

⁸⁴ Jean-François Lyotard, *L'inhumain*, Paris 1988, S. 98.

⁸⁵ Ebd., S. 103.

⁸⁶ Ebd., S. 104.

⁸⁷ J. Derrida, „Babylonische Türme“, a.a.O., S. 148.

schen Bewusstseinslehre nimmt die hermeneutische Verstehenstheorie zwei bedeutsame Verschiebungen vor, die vom Interpretationismus und Dekonstruktivismus, auch ohne eigens Thema zu sein, geteilt werden: Hinter der Gegenstandsverneinung wird die virtualisierende Tiefe des Möglichen, des Frageraums eröffnet, innerhalb dessen das Gemeinte erst in seinem Sinn fassbar ist; und hinter dem Subjekt wird die Intersubjektivität, hinter dem Denken das Gespräch als Ort der Sinnbildung aufgezeigt. Interpretation und Dekonstruktion sind Reformulierungen eines fragenden Denkens, das nicht nur die Ungesicherheit jeder Setzung, sondern ebenso das kreative, sinnerschließende wie -konstituierende Potential des Fragens unterstreicht. Sie stehen für Wege eines Philosophierens, das nicht nur vom geschlossenen Dogma in die Offenheit des Fragens zurückführt, sondern in gewissem Sinn die lineare Gerichtetheit des Fragens selber suspendiert, sie ins Spiel der Differenzen und Deutungen auflöst, wobei der entscheidende Unterschied bestehen bleibt, ob diese Auflösung total ist oder radikales Fragen auf Wahrheit, auch als ‚durchgestrichene‘, bezogen bleibt. In bestimmter Hinsicht hat sich die Dekonstruktion als Vermittlung zwischen Hermeneutik und Interpretationismus, zwischen einer stärker an der Rezeption und einer primär an der Produktion orientierten Sinntheorie gezeigt. Sie bringt die drei Pole des Fragens und Verstehens ins Spiel, die teils auseinanderstreben, teils aufeinander antworten und sich ergänzen: das auflösende Hinterfragen, welches Sinnansprüche problematisiert und Festlegungen als kontingente Setzungen analysiert, das konstruktive Entwerfen von Sinngebilden und Eröffnen von Deutungshorizonten, das Vernehmen der Mitteilung und Aufdecken des gemeinten, aber auch des nicht-intendierten oder verdeckten Sinns. Wichtig ist, bei aller Differenz, die Gemeinsamkeit: Ungeachtet der mehrfach akzentuierten Frontstellung zwischen Interpretation und Dekonstruktion auf der einen, Hermeneutik auf der anderen Seite⁸⁸ ist an einer gemeinsamen Fragerichtung, einem gemeinsamen Anliegen, vor allem einer gemeinsam vollzogenen Transformation des Philosophieverständnisses festzuhalten. In diesem Sinn verbindet R. Rorty seine Kritik an den traditionellen Selbstaussagen philosophischer Theorie mit dem Plädoyer für eine ‚bildende Philosophie‘, die sich am Gespräch der Menschheit beteiligt, worin Diskurse verschiedenster Provenienz ohne vereinheitlichen des Regelsystem kommunizieren, und deren Interesse wesentlich „auf die Fortsetzung des abendländischen Gesprächs“ (statt auf die Absicherung traditioneller Thesen und Problembestände in diesem Gespräch) gerichtet ist.⁸⁹

Philosophie, als reflexive Besinnung auf dieses Gespräch, ist Hermeneutik. Hermeneutik hat in gewissem Sinn die Nachfolge der *prima philosophia* angetre-

⁸⁸ Für den Interpretationsbegriff trifft dies für G. Abel zu (*Interpretationswelten*, a.a.O., S. 16ff.), während R. Rorty ausdrücklich an Gadamer und die Hermeneutik anschließt; zum Verhältnis von Hermeneutik und Dekonstruktion vgl. die Auseinandersetzung zwischen Gadamer und Derrida in: Philippe Forget (Hg.), *Text und Interpretation*, München 1984.

⁸⁹ R. Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt a.M. 1981, S. 427.

ten. Sie ist Nachfolge als Kritik der Metaphysik, entfernt anschließend an jene Gegenwendung, die bereits in Platons Besinnung auf das Dialogische, auf die Unabgeschlossenheit des Gesprächs aufscheint. In ihren Leitideen der Offenheit, Potentialität, Unendlichkeit und Nichtfestgelegtheit kristallisiert sich *der* Gegenentwurf zur klassischen Ontologie heraus, deren Hauptbestreben der Verankerung in einem bestimmten, identischen, wahrhaften Sein galt; als Rehabilitation der ‚schlechten Unendlichkeit‘ will sie eben in dem, wovor Metaphysik zurückschreckt, sich einrichten und Halt finden. Gleichwohl bleibt sie als Negation auf das von ihr Kritisierte und Überwundene bezogen: Hermeneutik ist nicht, obwohl ihr auch dies angesonnen wird, der Übergang ins orientierungslos Viele und Verschiedene. Sie suspendiert nicht den spannungsgeladenen Bezug der Differenz auf die Identität⁹⁰, die Rückverweisung des Gangs ins Offene auf die Rückkehr. So darf die Unabschließbarkeit des ‚Gesprächs, das wir sind‘ letztlich nicht die schlechte im Sinn Hegels sein: diejenige, in der sich das Subjekt verliert, weder zu sich noch zur Sache kommt. Dem hermeneutischen Gespräch bleibt die Spannung immanent, die dem Fragen innewohnt: als Hinterfragen, Auflösen und Hinausgehen über alles Bestimmte zum einen, als fragen-des Suchen nach der Wahrheit und Streben nach Einigung und Verständnis zum anderen. Es gibt kein wirkliches Verstehen, keine menschliche Verständigung, die nicht an beiden Seiten teilhätte. Schon Sokrates wurde beides zugeschrieben und beides zum Vorwurf gemacht.⁹¹ Indem Philosophie das Fragen, sein kritisches wie kreatives Potential in sich aufnimmt, transformiert sie sich, löst sie sich von der Gestalt ab, die Metaphysik sich gab, von den Dogmen, die Metaphysik vertreten hat, von den Fundamenten, derer sie sich versichern zu können glaubte. Ihre Fragen ist sie damit nicht losgeworden.

⁹⁰ Vgl. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, a.a.O., S. 412ff.

⁹¹ So hat man umgekehrt auch sein Verfahren geradezu als Dekonstruktion (und seine Ironie als Dekonstruktion der Metaphysik) bezeichnen können; vgl. W. Stegmaier: „Philosophieren als Vermeiden einer Lehre“, a.a.O., S. 237.

Die Unabschließbarkeit des Cogito

„Ich weiß, dass ich existiere, ich frage, wer jenes Ich ist, von dem ich dies weiß“ (II.7).⁹² Der Weg, auf dem ich zu ergründen habe, *wer, was, welche Art Ding* ich bin (II.4,6), ist der Weg der Introspektion: „Ich werde jetzt meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken, auch die Bilder körperlicher Dinge sämtlich aus meinem Bewusstsein tilgen oder, da dies wohl kaum möglich ist, sie doch als eitel und falsch für nichts achten; mit mir allein will ich reden, tiefer in mich hineinblicken und so versuchen, mir mein Selbst nach und nach bekannter und vertrauter zu machen“ (III.1).

Unter verschiedenen Hinsichten ist der von Descartes gewiesene Weg der Selbsterkenntnis in der Nachfolge zweifelhaft geworden. Fragwürdig geworden sind sowohl die Begehrbarkeit wie der Ausgang des Wegs: Unklar ist zum einen, ob subjektive Selbstgewissheit und Selbsterkenntnis nach dem von Descartes gezeichneten Modell möglich ist; problematisch scheint zum anderen, ob solche Selbsterkenntnis zum Kern und Fundament eines umfassenden Wirklichkeitsverständnisses werden kann. Vielerlei ist explikationsbedürftig im Cogito: die interne Schlüssigkeit des (zwar so nicht wörtlich von Descartes formulierten) Arguments „cogito ergo sum“, der erkenntnistheoretische Status und der Bedeutungsgehalt der darin implizierten Sätze, seine Tragfähigkeit als Ausgangspunkt unserer Weltorientierung und metaphysischen Annahmen. Von Descartes' Zeitgenossen bis zu den Autoren der Gegenwart ist der Ansatz der *Meditationen* vielfach diskutiert und problematisiert worden: Stand für die einen die Logik des Arguments im Vordergrund, so für die anderen die Subjektivitätstheoretische Wende, deren Symbol Descartes in der Geschichte der Philosophie geworden ist – wobei diese Wende sowohl emphatisch begrüßt⁹³ wie als Ursprung der modernen Verengung subjektivistischer Vernunft kritisiert worden ist.

Im Folgenden soll das Hauptaugenmerk weder der inneren Stringenz des Cogito noch dem Recht des Ansatzes beim Subjekt als solchem gelten. Nachgegangen werden soll vielmehr einer Transformation des Cogito innerhalb der modernen Subjektivitätsphilosophie. Als Rahmen bestehen bleibt die globale Orientierung am Subjekt, genauer die Verknüpfung zwischen Selbsterkenntnis und Wirklichkeitsaneignung; in Frage gestellt wird die in Descartes' Modell im-

⁹² Zitate aus den „Meditationen“ nach der zweisprachigen Ausgabe des Meiner-Verlags (*Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 1959); andere Zitate nach der Ausgabe der Bibliothèque de la Pléiade (Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris 1953).

⁹³ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke*, Frankfurt a.M. 1971, Bd. 20, S. 120.

plizierte Unterscheidung zweier Schritte, des Rückgangs zum Ich und der Rückgewinnung der Welt. Problematisch wird diese Unterscheidung schon dadurch, dass der erste Schritt nie an sein Ende kommt. Das Cogito, in Wahrheit, ist unabschließbar. Ein Teil der überlieferten Kritik der Meditationen zielt auf die Formalität jener Selbstgewissheit, in welcher Descartes das *fundamentum inconcussum* sieht: Sie ist leeres Selbstbewusstsein, nur Schein wahrer Selbstpräsenz, und als solche ein fragiles Fundament des Erkennens. Zur Diskussion steht bei anderen das Verhältnis zwischen Selbst- und Wirklichkeitserkenntnis: Die Unabschließbarkeit des Cogito ist auch Ausdruck dessen, dass dieses im Wechselverhältnis mit dem steht, was es erst begründen soll. Selbstverständigung und Verständigung über die Wirklichkeit sind für das hermeneutische Denken zwei Momente eines Prozesses.

Ich möchte im Folgenden verschiedene Perspektiven untersuchen, unter denen von einer Unabschließbarkeit des Cogito zu sprechen ist. Ich setze mit Aspekten ein, die eng an die *Meditationen* anschließen, und nehme dann Perspektiven auf, die sich sukzessiv von Descartes' Ansatz entfernen – wobei aber immer der Grundgedanke der *Meditationen*, der Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Erkenntnis und Philosophie den umfassenden Rahmen bildet.

1. Status und Bedeutung des Cogito bei Descartes

Zweifel an der Abschließbarkeit des Cogito richten sich zunächst auf dieses an ihm selber. Noch bevor es darum geht, von ihm aus die Möglichkeit sicherer Erkenntnis mit Bezug auf meinen Leib, auf die Außenwelt, auf Gott zurückzugewinnen, ist der Punkt der Selbstkoinzidenz, den Descartes im reinen Selbstbewusstsein erreicht zu haben glaubt, in seinem Status und seinem Aussagegehalt zu überprüfen. In welchem Sinn bildet er eine ursprüngliche Erkenntnis – „une première notion“, „une chose connue de soi“ –, die dem Erkennen überhaupt als Angelpunkt dienen kann⁹⁴; und was spricht möglicherweise schon in diesem Ursprungspunkt gegen seine Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit? Dass es sich beim Cogito um eine Erkenntnis und um ein Argument höchst eigentümlicher Art handelt, ist in der Auseinandersetzung mit Descartes seit je klar gewesen – seit den Einwänden und Er widerungen, die Descartes mit seinen Zeitgenossen austauschte.⁹⁵ Unter den verschiedenartigen Problemen seien hier zwei Fragerichtungen herausgehoben: Sie betreffen einerseits die Stringenz und Beweiskraft, andererseits den Gehalt des Cogito. Wieso soll „der Satz ‚ich bin, ich existiere‘, so oft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr“ sein (II.3); und was enthält er überhaupt, was ist mit ihm als Aussage

⁹⁴ R. Descartes, *Œuvres et lettres*, a.a.O., S. 375f.

⁹⁵ Ebd. S. 335–550. Zu den neueren Diskussionen vgl. Monika Hofmann-Riedinger, „Das Rätsel des ‚Cogito, ergo sum‘“, in: Emil Angehrn/Bernard Baertschi (Hg.), *Descartes 1596–1996*, *Studia philosophica*. Vol. 55, Bern/Stuttgart/Wien 1996, S. 115–135.

gewonnen? Für die Literatur steht mehrheitlich das erste Problem im Vordergrund; im Kontext unserer Thematik interessiert zunächst die zweite Frage.

Unverkennbar ist der Aussagegehalt des Cogito höchst dürftig, ja leer: Behauptet wird die Existenz von etwas, über dessen Natur zunächst nichts ausgemacht ist. Keine Selbsterkenntnis, nur die reine Tatsache des Selbstbewusstseins ist gegeben –, eine Tatsache, die auch im Vollzug des Zweifels nicht auszuschalten ist und die gleichsam zwei Seiten enthält: das Faktum der Intentionalität, die Tatsache, dass Vorstellungen für ein Subjekt gegeben sind, und das Sein dieses Subjekts selber. Es ist die Tatsache der Subjektbezogenheit aller Erkenntnis, die Struktur von Selbstbewusstheit, die in jeder inhaltlichen Erkenntnis impliziert ist. Der Gegensatz von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis nennt zwei Wissensformen verschiedener Art und mit verschiedenen Wahrheitsansprüchen, die sich in Anlehnung an Husserl durch die Differenz von Apodiktizität und Adäquatheit kennzeichnen lassen. Das eine ist die absolute Gewissheit und Unbezweifelbarkeit als solche, das andere jene Evidenz, die aus dem vollständigen Offenbarsein eines Gegenstandes für das Erkennen resultiert. Das reine Selbstbewusstsein, die Tatsache, dass ich meiner bewusst bin, die Infallibilität der Selbstzuschreibung psychischer Zustände, die Gewissheit meiner Existenz – dies sind in diesem Sinn unbezweifelbare Tatbestände, auch wenn das darin Behauptete unklar, unaufgeklärt bleibt. Auf solche Unbezweifelbarkeit zielt die originäre Stoßrichtung der Meditationen: Ihr Ausgangspunkt ist die Unsicherheit aller Meinungen, ihr Ziel ist zunächst nicht eine höhere Einsicht in das Wesen der Dinge, sondern nur „ein Geringstes zu finden, das sicher und unerschütterlich ist“, wie Archimedes „nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt“ verlangte (II.1). Hier ist das Ideal der Gewissheit vom Ideal inhaltlicher Erkenntnis abgekoppelt, fast gegen es ausgespielt: Der Punkt der Unbezweifelbarkeit ist die reine Selbstaffirmation des Bewusstseins ohne zusätzliche Aussagen über dieses. Auch wenn die Unbezweifelbarkeit logisch einen propositionalen Gehalt voraussetzt, um dessen Wahrheit es geht, so schrumpft dieser Gehalt in den Sätzen „ich denke“, „ich bin“ gewissermaßen zum Nullpunkt zusammen, erweist er sich jedenfalls als eine Aussage besonderer Art; die genannten Sätze haben keinen eigentlichen Informationswert, sie enthalten keine echten Prädikate, durch welche das Subjekt sich in bestimmter Weise qualifizierte (da sie vielmehr in jeder solchen Qualifikation vorausgesetzt sind).

Der Sonderstatus dieser Sätze ist mit der Eigentümlichkeit des „Arguments“ verwoben.⁹⁶ Dass die Satzfolge „ich denke, also bin ich“ keinen Schluss nach Art eines Syllogismus darstellt, hält Descartes selber in seinen Antworten

⁹⁶ Vgl. Michael Hooker (Hg.), *Descartes: Critical and Interpretative Essays*, Baltimore/London 1978; Willis Doney (Hg.), *Descartes: A Collection of Critical Essays*, New York 1967/London 1970; Hartmut Brands, „Cogito ergo sum“. *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Freiburg/München 1982; Andreas Kemmerling, „Eine reflexive Deutung des Cogito“, in: Konrad Cramer u.a. (Hg.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a.M. 1990, S. 141–166.

auf die zweiten und fünften Einwände fest.⁹⁷ Schon der argumentative Stellenwert des Cogito schließt eine Schlussfolgerung aus, da diese sowohl Schlussregeln wie eine allgemeine Prämisse (alles was denkt, ist) voraussetzte, über welche das Bewusstsein an dieser Stelle in keiner Weise verfügen kann. Doch auch von der Sache her würde damit etwas Falsches zum Erkenntnisgrund stilisiert: Die ursprüngliche Gewissheit ist die Selbstgewissheit des denkenden und sprechenden Subjekts hinsichtlich seiner selbst, nicht die Intuition eines allgemeinen Grundsatzes: Der Satz „ich denke, also bin ich“ ist nur in der ersten Person intelligibel und zwingend, nicht in die dritte Person übersetzbar oder als Allsatz evident. Doch auch nicht jeder Satz in erster Person hat diesen privilegierten Status: „ich gehe, also bin ich“ besitzt keine vergleichbare Evidenz.⁹⁸ Darin bestätigt sich, dass es nicht um eine Existenzaussage geht, die aus einem anderen Satz gefolgert würde: Die Evidenz des „ego sum“ artikuliert eine Gewissheit, die mit dem Bewusstseinsakt als solchem gegeben, nicht aus ihm hergeleitet ist. Der Satz ist gar nicht im strengen Sinn eine Existenzbehauptung, da er nicht geleugnet werden kann; der Satz „ich bin nicht“ ist weder unwahr noch logisch widersprüchlich, sondern als Sprechakt inkonsistent.⁹⁹ Die Aussage „ich bin“ enthält nicht mehr, als im Akt des Zweifels, Vorstellens, Meinens, kurz in jedem intentionalen Akt bereits mitgesetzt ist. Ausgangspunkt der Quasi-Argumentation ist nicht der Inhalt der Proposition, sondern der Bewusstseins- oder Sprechakt: Dass ich bin, ist mir unzweifelhaft, „solange ich denke“ (II.6) bzw. „so oft ich den Satz ausspreche oder in Gedanken fasse“ (II.3). Das Cogito-Argument enthält nichts anderes als die Affirmation des Subjekts, für welches Vorstellungen gegeben sind, es expliziert den Bewusstseins- und Sprechakt als Äußerung eines Subjekts. Es bringt einen Tatbestand zum Ausdruck, den die spätere Bewusstseinstheorie mannigfach reflektiert hat: dass jedes Bewusstsein ein Bewusstsein des Bewusstseins impliziert, dass Bewusstsein nicht nur Bewusstsein-von-etwas, sondern ebenso basal Bewusstsein-für-ein-Subjekt ist (und sich dadurch von einer objektiven Registrierung von Daten unterscheidet). Im Ausgang von der Tatsache des Bewusstseins – vom Akt des Zweifels hinsichtlich aller Setzungen – affirmiert das Cogito das Subjekt dieses Bewusstseins. In den Blick kommt, kantisch gesprochen, das „ich denke“, welches alle meine Vorstellungen muss begleiten können; gesetzt ist nichts anderes als die Subjektfunktion, die Ich-Bezogenheit intentionaler Akte: Mit unfehlbarer Evidenz erkenne ich, „dass ich es bin, der zweifelt, der einsieht, der will“ (II.9).

Was aber damit erkannt ist, von welcher Art dieses Subjekt ist, bleibt zu zeigen. Die „Kenntnis dieses genau nur so verstandenen“ (II.7), nur als Erkennt-

⁹⁷ R. Descartes, *Œuvres et lettres*, a.a.O., S. 375f., 511.

⁹⁸ Ebd., S. 478.

⁹⁹ Vgl. Bernard Williams, in: W. Doney (Hg.), *Descartes: A Collection of Critical Essays*, a.a.O., S. 104; Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M. 1979, S. 74f. – Kant sieht im vermeintlichen Schluss eine Tautologie (*Kritik der reinen Vernunft* A 355), ähnlich Schelling: vgl. Brands, „*Cogito ergo Sum*“ a.a.O., S. 81, 123.

nissubjekt gewissen Ich ist allein dem Cogito selber zu entnehmen: Das Subjekt ist eine „res cogitans“ – so die scheinbar voraussetzungslose Formel, die nur das Faktum des Cogito reformuliert. Mit dem Begriff der „res“ verbindet sich im weiteren die Vorstellung der Substanz (d.h. eines Dings „das fähig ist, für sich zu existieren“: III.21); „cogitans“ wiederum steht für die Gesamtheit der intentionalen Akte, als Bestimmung eines Wesens, welches „zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das sich auch etwas bildlich vorstellt und empfindet“ (II.7). Indessen ist diese scheinbar reiche Beschreibung keine wirkliche Qualifizierung, keine inhaltliche Erkenntnis des Subjekts. Angeführt sind nicht Eigenschaften, die einem Substrat zukommen, sondern nur Variationen der intentionalen Beziehung auf Gegenstände, Spezifizierungen der transzendentalen Subjektfunktion. So ist diese „Kenntnis des genau nur so verstandenen“ Ich keine inhaltliche Selbsterkenntnis, sondern reformuliert sie nur die Bewusstseins-tatsache, das Haben von Welt, innerhalb dessen erst Zuschreibungen von Eigenschaften möglich sind. Wie das Cogito-Argument nur äußerlich eine Art Schluss darstellt, so enthalten seine Teilsätze – „ich denke“, „ich bin“ – nur uneigentliche Prädikationen; sie sind Ausdruck einer unmittelbaren Selbstgewissheit, hinter die wir nicht zurück und die wir deshalb auch gar nicht in Frage stellen können, die uns „so natürlich“ ist, dass wir, „auch wenn wir vielleicht vorgeben, sie nicht zu besitzen, sie in Wahrheit unmöglich nicht haben können.“¹⁰⁰

Vom archimedischen Punkt dieser absoluten Selbstgewissheit aus unternimmt Descartes die Rekonstruktion der konkreten Selbsterkenntnis sowie aller weiteren Erkenntnis. Doch bildet eben diese Fundierung bzw. die ihr zugrunde liegende Distinktion das Problem. Wie kann eine inhaltsleere Apodiktizität den Weg einer adäquaten Erkenntnis eröffnen? Ja, in welchem Sinn kann man überhaupt von Unbezweifelbarkeit reden, wenn diese einer Aussage zukommt, die gar nicht falsch sein kann? Der Selbstbezug des Subjekts, so die Gegenthese, ist nicht etwas der konkreten Selbsterkenntnis Vorgelagertes und sie Begründendes; wirkliche Selbstgewissheit findet erst im Durchgang durch inhaltliche Selbstbeschreibung und Selbstbestimmung statt. Jenes formelle Selbstbewusstsein ist ein zu explizierendes Strukturmoment unseres Selbstseins, nicht dessen Erkenntnisgrund und Prinzip. So wird die Geschlossenheit der in sich ruhenden Gewissheit zur Fiktion: In dem Maße, wie sie sich in ihrer Formalität in sich schließt, sich als selbstgenügsames Fundament behauptet, verflüchtigt sich die Gewissheit seiner selbst. Der Rückgang zum Subjekt kann nicht bei der Statuierung der res cogitans haltmachen. Während die einen die transzendente Wende hin zum reinen Ich radikalisieren, suchen andere das Ich von seiner lebensweltlichen Situierung und seinen konkreten Welt- und Selbstverhältnissen her zu begreifen.

¹⁰⁰ R. Descartes, *Œuvres et lettres*, S. 527.

2. Die Radikalisierung des Cartesianischen Ansatzes – von der Substanz zum transzendentalen Subjekt

„Das Bewusstsein seiner selbst ist noch lange nicht eine Erkenntnis seiner selbst“.¹⁰¹ Indem Kant das „ich denke“ nicht wie Descartes als kompakte Größe für sich bestehen lässt, sondern als konstitutives Moment der Intentionalität, als subjektbezogene Reflexivität allen Bewusstseins begreift, verändert er seinen Status in entscheidender Weise. Nicht mehr als denkende Substanz, sondern als Funktion ist das Subjekt gegeben, als synthetische Tätigkeit, welche die gegenstandsbezogenen Vorstellungen so miteinander verknüpft, dass sie insgesamt nochmals mit dem Selbstbewusstsein vermittelt sind. Das Cogito ist nicht nur in sich ohne Erkenntnis, sondern überhaupt keine selbständige Größe, auch keine letzte und leere Selbstgewissheit; es ist angewiesen auf Anschauung und synthetische Funktionen, mit Bezug auf welche es erst als letzte Synthesis artikulierbar ist. Das transzendente Ich ist nicht für sich bewusstseinsfähig, sondern nur innerhalb der Korrelation, in der es Subjekt einer Welt ist. Auch die konkrete Selbsterkenntnis ist ein auf Erfahrung beruhendes Wissen, welches auf das reine Subjekt als letzten Einheitspol zurückbezogen, doch nicht in dessen Introspektion begründet ist.

Aus einer ähnlichen Sicht heraus kritisiert Husserl Descartes' Verfehlen der transzendentalen Wendung: Descartes macht nicht das Ich als Subjektpol der Weltkonstitution sichtbar, sondern versucht, im universalen Zweifel das ego als „ein kleines Endchen der Welt“ zu retten, um von ihm aus die Welt im ganzen wieder zu gewinnen.¹⁰² Diese Strategie will Husserl in seinen *Cartesischen Meditationen* dahingehend korrigieren, dass er diesen metaphysischen Rest ausmerzt und eine Subjektivität ohne substantialistische Konnotationen konzipiert. Dies heißt nicht, dass dasjenige, was Husserls Reformulierung des Cartesianischen Zweifels, die phänomenologische Urteilsenthaltung, als unbezweifelbaren Ausgangspunkt zurückbehält, dürftiger sei als Descartes' „ich denke“. Im Gegenteil bedeutet die Radikalisierung der transzendentalen Wende eine Anreicherung: Was ich im Rückgang zum ego gewinne, ist nicht die formelle Gewissheit meiner selbst, sondern mein ego „mitsamt dem ganzen Strom des erfahrenden Lebens“¹⁰³, in dem ich intentional auf die Welt, auf andere Subjekte, auf mich selber als reale Person bezogen bin. An die Stelle der punktuellen Selbstgewissheit tritt die unhintergehbare Korrelation von Subjekt und Gegenstand; auszulegen ist nicht die Struktur der Selbstkoinzidenz, sondern die des Habens von Welt, das „ego – cogito – cogitatum“.¹⁰⁴ Bei dem, was die Reflexion in dieser Weise erschließt, ist dann zu unterscheiden zwischen einem „Kern von

¹⁰¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 158; vgl. B 277.

¹⁰² Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag 1963, S. 63.

¹⁰³ Ebd., S. 59.

¹⁰⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, S. 173.

eigentlich adäquat Erfahrenem“, nämlich der „lebendigen Selbstgegenwart“, und einem darüber hinausgehenden „unbestimmt allgemeinen, präsumtiven Horizont... von eigentlich Nicht-Erfahrenem, aber notwendig Mitgemeintem.“¹⁰⁵ Es gibt kein Bewusstsein ohne Horizont, kein Thematisches ohne Unthematisches, wobei die Grenzlinie immer verschoben, doch nie aufgehoben werden kann.

Gegenüber dem reinen Selbstbesitz des Cartesischen Cogito beinhaltet die phänomenologische Selbstbesinnung eine dreifache Ausweitung. Zum einen wird der reine Selbstbesitz auf die „korrelative Problematik“¹⁰⁶ der noetisch-noematischen Analyse hin aufgesprengt, worin die Intentionalität in der Doppelperspektive von Bewusstseinsweise und Gegenstandsform untersucht wird. Nicht das reine Ich, sondern das „Feld transzendentaler Erfahrung“ wird als Gegenstand phänomenologischer Untersuchung freigelegt: Es geht nicht darum, von einem Punkt letzter Gewissheit aus das zuvor bestehende Weltverhältnis wieder einzusetzen, sondern eine Sphäre der Weltvermutung in ihrer inneren Struktur zu entfalten. Zum zweiten wird das Subjekt selber darin nicht als reiner Referenzpunkt intentionaler Bezüge, als dasjenige, für welches Welt ist, identifiziert. Vielmehr zeigt sich die transzendente Subjektfunktion als Moment eines umfassenderen Selbstverhältnisses, in welchem Husserl drei Stufen unterscheidet: das Ich als identischen Pol der Erlebnisse, als Substrat von Habitualitäten, worin sich Erfahrungen und Veränderungen sedimentieren, schließlich als Person in der vollen Konkretheit ihres Seins und Lebens, als ein Subjekt unter anderen und Teil der Welt. Dies sind Schichten und Aspekte subjektiven Selbstseins, die nicht gegeneinander ausgespielt und voneinander getrennt werden können; sie fallen nicht wie Kants transzendentales und empirisches Ich auseinander, sondern sind nur zusammen gegeben und verweisen in ihrer Selbstexplikation aufeinander: Die reflexive Erfassung der Referenzfunktion geschieht vor dem Hintergrund eines in seinem Werden und seinem Situiertsein nicht völlig aufgehellten Selbst. Als drittes schließlich weist die Subjektivität über sich hinaus auf das, was ihrer Subjektfunktion voraus- und zugrundeliegt. Namentlich die transzendente Intersubjektivität ist es, die gleichsam in meinem Rücken steht und meinen Weltbezug mitkonstituiert. Ich nehme den Gegenstand als einen wahr, der nicht nur für mich gegeben und von mir her bestimmt ist, sondern in seiner Objektivität Korrelat einer mir zuvorkommenden und durch mich hindurchgehenden Subjektivität ist. Die Fundierung der Subjektfunktion in der Konkretion des Selbst wie in der Welthabe anderer Subjekte macht das Cogito in einem radikalen Sinn unabschließbar. Auch wenn es nicht um erschöpfende Selbsterkenntnis, sondern nur um die Explikation des Subjekts in seiner Erkenntnisfunktion geht, bleibt dieses für die Reflexion letztlich uneinholbar.

Wenn wir diesen Aspekt grundsätzlicher fassen, stoßen wir bei Husserl auf den Punkt, an dem die spätere phänomenologische Bewegung den Gedanken

¹⁰⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a.a.O., S. 62.

¹⁰⁶ Ebd., S. 77.

aufnimmt und weiterführt. Bei Husserl kommt er unter dem Stichwort der Lebenswelt zur Sprache. Die Depotenzierung des autonom konstituierenden Subjekts geht einher mit seiner Rückversetzung in eine Lebenswelt, in welcher seine Sinnvermeinungen wurzeln und von der her das Subjekt sich selber zu begreifen hat. Zu erschließen hat die Reflexion die Bodenfunktion der Lebenswelt als die in der Wissenschaft wie in der traditionellen Erkenntnistheorie zumeist verkannte oder verdeckte Dimension, als Welt der selbstverständlichen Geltungen, in deren Verweisungszusammenhang sich jede neue Setzung einschreibt und von deren Vorgängigkeit sie gleichsam zehrt. Der konstituierende Akt hat selber eine Herkunft, in welcher er gründet. In diesem Begründetsein können wir zwei Seiten beleuchten. Einerseits ist der explizite Bewusstseinsakt die Fortsetzung eines vorthematischen Gegenstandsbezugs, einer ‚fungierenden‘ Intentionalität, die wir stückweise reflexiv erfassen können, die aber immer einen Rest zurückbehält, der „unthematisch, der sozusagen in Anonymität bleibt“.¹⁰⁷ Das bei anderen Autoren wiederkehrende Stichwort der Anonymität verweist darauf, dass wir hier zwar nicht einfach mit objektiv vorgegebenen Sinngebilden, sondern mit Anteilen subjektiver Konstitution zu tun haben, die aber keinem bestimmten Subjekt zuzurechnen sind. Unterlaufen wird, ohne Preisgabe des transzendentalen Ansatzes, die bei Descartes zentrale Ichbezogenheit aller Vorstellungen. Andererseits – und dies ist der radikalere Aspekt, dessen Vertiefung zum Verlassen des transzendentalphilosophischen Standpunkts nötigen wird – erweist sich das Subjekt als Teil einer Welt, deren Sinnhaftigkeit hinter die jeweilige konkrete Subjektivität und die transzendente Subjektgemeinschaft zurückreicht und deren Subjektfunktion mitträgt: „Wir, je ich der Mensch und wir miteinander, gehören als miteinander in der Welt Lebende eben zur Welt...“¹⁰⁸ Die von der Hermeneutik betonte „Zugehörigkeit“ zur Welt impliziert die Vorgängigkeit objektiven Sinns gegenüber subjektivem Sinnverstehen und subjektiver Sinnkonstitution, ein Komplementärmoment zur ebenso irreduziblen schöpferischen Potenz der Subjekte in der Aneignung und Neuschaffung der Welt. Als Ursprungsdimension von Sinn zeigt sich eine gegenläufige Bewegung zwischen zwei Polen, worin Verstehen und Selbstverständigung in dialektischem Wechselbezug stehen. Es liegt auf der Hand, dass in solcher Sicht das Cogito zum unendlichen, sich selbst nie restlos transparenten und verfügbaren Prozess wird.

Im Rückblick auf Descartes bedeutet diese Perspektivenverschiebung eine Veränderung des programmatischen Anspruchs. Es geht nicht mehr darum, Wahrheiten zu begründen, sondern Geltungen in ihrer Genese und ihrer Gestalt zu explizieren. Die transzendente Phänomenologie behandelt das Cogito nicht als eine Prämisse, „um aus ihr die übrigen Erkenntnisse ... in absoluter ‚Sicherung‘ zu deduzieren. Es gilt nicht, Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen ... Das einzig wirkliche Erklären ist: transzendental verständlich

¹⁰⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 111.

¹⁰⁸ Ebd., S. 110.

machen.“¹⁰⁹ Dies bedeutet auch, dass die Trennung der beiden Schritte in Descartes' *Meditationen* endgültig überwunden ist. Der Rückgang zum Subjekt ist nicht ein in sich abschließbarer, in absolute Evidenz mündender Erkenntnisschritt, sondern von allem Anfang an in die Verständigung über die Welt und die Aufhellung gegenständlicher Sinnvermeinungen verwoben.

3. Die Aufspaltung der Reflexion – vom Bewusstsein zur geschichtlichen Existenz

Descartes wollte die absolute Gewissheit der Vorstellung retten, indem er zugleich die Geltung des Vorgestellten – die Existenz der Gegenstände, die Wahrheit der Propositionen – suspendierte; ähnlich zielte die phänomenologische *epoché* bei Husserl auf die reine Sinnvermeinung, bei gleichzeitiger Urteilsenthaltung hinsichtlich des Gemeinten. Für die existentialistische Phänomenologie aber wird fraglich, ob bei solcher Einklammerung überhaupt Gewissheit zu erreichen ist. Sartre und Merleau-Ponty verneinen diese Möglichkeit entschieden. Sartre betont das Junktim zwischen thetischem Gegenstandsbewusstsein und nicht-thetischem Selbstbewusstsein: Jeder intentionale Gegenstandsbezug ist zugleich ein nichtreflexives Bewusstsein seiner selbst („conscience (de) soi“). Im Vollzug des Denkens, Anschauens, Bedauerns bin ich gleichsam ganz in den Gegenstand versenkt; erst im Nachhinein mache ich den Bewusstseinsakt selber zu meinem Gegenstand. Darin liegt aber unmittelbar, dass sich dieses „präreflexive Cogito“ von Descartes' „ich denke“ zweifach abhebt: Es kann nie vollständig und nie selbständig sein. In jedem Bewusstseinsakt bleibt die Bewusstheit dieses Akts selber implizit, verbleibt eine ursprüngliche Distanz zwischen mir und mir, die jene volle Selbstadäquanz und Besitznahme meiner durch mich selbst verhindert. Und diese Bewusstheit kann nie unabhängig vom Akt faktischer Gegenstandserkenntnis gegeben sein, schon gar nicht losgelöst von dieser als Ort privilegierter Selbstgewissheit Bestand haben. Schon diese Bindung an den Akt verbietet den „ontologischen Irrtum“ des Cartesianismus, das Selbst als Substanz zu denken.¹¹⁰ Merleau-Ponty vertieft die von Sartre formulierte Antithese zum Cartesianischen Cogito in einer Weise, die noch Sartres Konzept des Pour-soi als idealistisch erscheinen lässt. Die Weltzugehörigkeit des Subjekts und die Gegenstandsbezogenheit des Bewusstseins sind für Merleau-Ponty gleichermaßen unhintergebar. Gegen Descartes und Husserl hält er daran fest, dass der Zweifel am Gegenstand mein Aktbewusstsein unmittelbar mitbetrifft.¹¹¹ Was ich im Cogito erfasse, ist nicht reine Immanenz, sondern die „ursprüngliche Bewegung des Transzendierens“¹¹²; die Gewissheit meiner Akte gründet in deren

¹⁰⁹ Ebd., S. 193.

¹¹⁰ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, S. 23.

¹¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 427.

¹¹² Ebd., S. 430.

tatsächlichem Vollzug, ihrem faktischen Weltbezug; unsere Selbstpräsenz ist identisch mit unserer „Gegenwart zur Welt und zu den anderen“¹¹³. Das Subjekt ist ein situiertes Wesen, das einen Leib, eine Geschichte, ein soziales und natürliches Umfeld hat und das diese mehrfache Situietheit nie zur Gänze einholen kann. Dieser Tatbestand ist nach beiden Seiten von Belang: als Grenze der geschlossenen Selbstbeziehung wie als Grundlage des konkreten, sich über das Andere des Subjekts realisierenden Selbstverhältnisses.

Apodiktische Gewissheit wie adäquate Erkenntnis bleiben menschlicher Existenz versagt. Reine Evidenz zu erreichen, wie sie Descartes postulierte, setzte voraus, dass ich reiner Akt, aktuelle Präsenz ohne unaufgehellte Wurzeln und unausgefüllte Potentialitäten wäre. Solche Existenz müsste imstande sein, ihre sämtlichen Motive zu thematisieren; sie müsste in volle Explizitheit übersetzen können, was den Gehalt des Erkannten, den Sinn des Gemeinten, die Bestimmung des Gewollten ausmacht. Eine solche Möglichkeit integraler (Selbst-) Thematisierung jedoch bleibt uns schon durch die Zeitlichkeit, prinzipieller durch die Geschichtlichkeit unseres Daseins verschlossen. Präsenz und Selbstpräsenz des Bewusstseins sind, wie Husserl gezeigt hat, nur denkbar als innerer Bezirk innerhalb eines vorthematischen Vergangenheits- und Zukunftsbezugs: Das noch-Gegenwärtighalten des soeben Gehörten, Wahrgenommenen und Gedachten gehört ebenso wie die impliziten Erwartungen, Befürchtungen und Absichten zum Sinn gegenwärtiger Wahrnehmung; sie sind Voraussetzung dafür, wie ich eine Äußerung verstehe, eine Situation erfasse, affektiv reagiere. Zur Unmöglichkeit zeitlicher Selbstkoinzidenz kommt die Geschichtlichkeit hinzu, die das Subjekt inhaltlich in dem, was es nicht selbst ist, verwurzelt: „Sedimentierte Geschichte“ bestimmt nicht nur „die Genesis meines Denkens..., sondern auch dessen Sinn“.¹¹⁴ Das Bewusstwerden meiner selbst geschieht nicht als stumme Reflexion, sondern in einer Sprache, in der ich schon gestifteten Sinn übernehme. Erst wenn das „stillschweigende Cogito“, die stumme Selbstgegenwart, die jeden Bewusstseinsakt trägt¹¹⁵, in eine reflexive Selbstverständigung überführt ist, ergreift das Subjekt gleichsam Besitz von sich selber. Einer adäquaten Evidenz in der Selbsterfassung aber entzieht sich menschliche Selbstgegenwärtigung durch zweierlei: zum einen dadurch, dass die Ausdrucksintention selber nicht zur vollen Klarheit über sich kommt, dass keiner sich wirklich kennt und in voller Bestimmtheit weiß, als was er sich äußern will, zum andern dadurch, dass das Ausdrucksmittel nicht schlechthin sein eigenes, nicht von ihm geschaffen ist, dass es mit Sinngehalten aufgeladen ist, die ihm durch kulturelle Tradierung vorgegeben und immer mit nichtthematischen und opaken Zonen behaftet sind. Als Subjekt bin ich nicht reines Bewusstsein, sondern mir in einem Leib gegeben, aus dem heraus ich die Welt erfahre, der meine Subjektfunktion

¹¹³ Ebd., S. 513.

¹¹⁴ Ebd., S. 450.

¹¹⁵ Ebd., S. 459.

mitbegründet, doch mir selber immer nur teilweise erschlossen ist; und ich bin mir in einer (natürlichen und kulturellen) Welt gegeben, die ich erkennend und handelnd aneigne, die mir aber zu jedem Aneignungsakt selber erst die Mittel gibt. So wird es zur offenen Frage, in welchem Maße ich mich überhaupt von mir selber her verstehen, inwiefern ich mich aus mir selber heraus entwerfen und erkennen kann.

Gegenüber dem Cartesianischen Ausgangspunkt markieren solche Fragen eine dezidierte Umkehr. Descartes (und zunächst auch Husserl) suchte nach der unwiderleglichen Evidenz in einem reinen Bewusstsein des eigenen Denkens und Seins, das von jeder inhaltlichen Selbstqualifizierung noch abstrahierte. Demgegenüber geht es hier um die konkrete Selbst- und Weltwahrnehmung, an welcher die reine Selbstpräsenz ein bloßes Moment ist. In Frage steht die Struktur der Selbsterkenntnis, das Für-sich-Werden eines immer schon außer sich, in der Welt seienden Subjekts. Selbsterkenntnis ist kein inhaltsleerer Vollzug des Auf-sich-Zurückkommens, sondern ein Umgang mit Sinn. Es interessiert nicht mehr die Tatsache, dass ich weiß, dass ich bin, sondern *als was* ich mich erkenne. Die Frage nach der Selbstgenügsamkeit des Cogito wird dann zur Frage danach, woher das Subjekt nicht nur die sprachlichen Mittel, sondern auch die inhaltlichen Ressourcen, die Deutungs- und Sinnangebote seiner Selbstbeschreibung nimmt. Es gibt keine sinnhafte Beschreibung im leeren Raum, ausgehend von einem Nullpunkt des Sinns. Jede Verständigung ist eingebunden in die Sinnhaftigkeit einer Welt, auf die ich rezipierend und transformierend bezogen bin; alles Handeln und Sprechen ist auf schon bestehenden Sinn angewiesen, an dem es sich als Abweichung, Innovation, Neuverknüpfung bewährt. Die sinnhafte Welt ist nicht ein umfassendes System von Möglichkeiten, ein universelles Vokabular, sondern eher ein großer, offener Text, den wir durch unsere Neubeschreibungen fortwährend verändern und erweitern. Selbstbeschreibungen, in denen wir uns bestimmte Eigenschaften und Werthaltungen zuweisen, interagieren mit kollektiven Qualifizierungen und Erwartungen; jeder noch so individuelle Charakter gewinnt seine Bestimmtheit nur vor dem Hintergrund eines Allgemeinen. Ich kann in meinen Äußerungen nicht trennscharf auseinanderhalten, was meinen eigenen Intentionen entstammt und was „von weiter her als ich selbst“¹¹⁶ kommt. Jede Selbstbesinnung, in der ich mir über die Zielrichtung, die Wurzeln und den Sinn meiner Selbstdeutung Klarheit verschaffen will, wird zur unendlichen Aufgabe.

Indem wir die Selbsterkenntnis als sinnhafte Beschreibung fassen, entfernen wir uns einen weiteren Schritt vom Cartesianischen Cogito. Selbstverständigung ist nicht allein ein theoretisch-kognitiver, sondern ebenso ein praktisch-voluntativer Akt: Zu ihr gehört die Erkenntnis, was ich bin, ebenso wie die Entscheidung, was ich sein will. Logisch unterschieden, sind beide Akte in der konkreten Selbstverständigung ineinander verflochten, machen sie in ihrer Durch-

¹¹⁶ Ebd., S. 500.

dringung die konkrete Selbstdefinition der Person aus. In dem Maße, wie die Reflexion zum praktischen Selbstverhältnis, wie die Selbstbeschreibung zum Medium der Selbstwerdung wird, erscheint auch ihre innere Inadäquanz in neuem Licht. Die Geschichtlichkeit meines Seins verhindert, dass mein Selbstausdruck einerseits je ganz mein eigener sei, nur aus mir komme, und dass er andererseits je vollständig sei, dass er mein Sein erschöpfend beschreibe; weder in meiner Herkunft noch in meinem Entwurf kann ich mich je ganz einholen. Meine Verwurzelung in einer Tradition und Gemeinschaft bedingt, dass ich meine Selbstbestimmung nie rein aus mir schöpfe; zugleich komme ich in meinem Tun nie so zur Deckung mit mir, dass ich meine Intentionen, mein Sein und Wollen ohne Rest zum Ausdruck gebracht oder verwirklicht hätte. Immer bleibt vieles im Schatten, unthematisiert, nicht-realisiert, verdrängt; vieles bleibt gegen jede Aufklärungsbemühung resistent, unexplizierbar. Die Grenze des Cogito liegt auch darin, dass unser Sein für uns nur partiell Sinn annimmt, dass wir unser Leben nie vollständig in Sinn transformieren, verstehend aneignen können. Die Unmöglichkeit der Selbstkoinzidenz ist nicht nur logisch, sondern auch semantisch bedingt. Auch darin kann man eine Grenze unserer Freiheit sehen. Unsere Selbstbeschreibung kommt nie ganz aus uns, und sie kehrt nie ganz zu uns zurück.

Nun geht es in alledem nicht nur um eine Grenze. Die Unabschließbarkeit des Cogito lässt sich auch positiv als Ausdruck einer Offenheit, einer unendlichen Aufgabe lesen, in welcher ebenso Freiheit wie Kreativität im Spiel sind. Sie ist Ausdruck eines schöpferischen Potentials der Sinnstiftung, in der Menschen sowohl die Welt wie sich selber hervorbringen. Geschichtlichkeit ist nicht nur der Raum der Bedingtheit, sondern auch der Autonomie und Kreativität. Nicht nur das Selbst, auch die menschliche Welt findet nie ihre abschließende Gestalt, ihre letzte Beschreibung. Auch der Sinn der Welt ist unerschöpflich; Geschichte ist die nie zu Ende kommende sinnhafte Gestaltung und Neugestaltung der Welt. Der *Unabschließbarkeit* des Cogito antwortet die *Offenheit der Geschichte*.

Die so gefasste Unabschließbarkeit lässt sich unter ihren beiden Leitperspektiven weiter explizieren und vertiefen: unter der Perspektive der Freiheit und des Sinns. Es sind dies Anknüpfungspunkte für Konzepte, welche die Unendlichkeit des Selbstverhältnisses, sei es in der nachmetaphysischen Befreiung von Wesensbestimmungen (4.), sei es in der Unerschöpflichkeit des Sinns und des Verstehens (5.) begründen.

4. Selbstwerdung und Freiheit – die Unvollständigkeit der Selbsterschaffung

Die Unabschließbarkeit der Reflexion verliert etwas von ihrer Irritation, wenn sie als Sonderfall einer allgemeineren Unabgeschlossenheit erscheint. Dass keine Selbstbeschreibung an ihr Ende kommt, überrascht nicht, wenn Beschreibung überhaupt als unendlicher Prozess gilt. Dass Beschreibung nie endgültig ist, ist in verschiedenen Zusammenhängen unterstrichen worden. Der räumliche wie kulturelle Perspektivismus verhindert die erschöpfende Vergegenwärtigung der „Sache selbst“; die unhintergehbare Selektivität historischer Darstellung macht den Bericht, „wie es eigentlich gewesen“, zum Konstrukt. Die Utopie des Abbildes ist ein für sprachliche Beschreibung prinzipiell unerreichbares (in Wahrheit auch für das Bild inadäquates) Ideal.¹¹⁷ Sprache stellt ihren Gegenstand nicht durch Ähnlichkeit, sondern durch symbolische Repräsentation dar. Schon von daher rückt das Ideal der adäquaten Vergegenwärtigung ins Unerreichbare, verflüchtigt es sich ins Unbestimmte.

Solche Überlegungen, die sich an der Natur der Beschreibung festmachen, werden noch verstärkt, wo sie durch ontologische Betrachtungen zur Natur des Selbst und zur Abbildbarkeit der Welt ergänzt werden. In pointierter Form hat sich Richard Rorty gegen die Grundillusion gewandt, „dass irgend etwas – Geist oder Materie, Selbst oder Welt – eine ausdrückbare oder darstellbare immanente Natur habe“.¹¹⁸ Verworfen wird sowohl die klassische Wahrheitsvorstellung der *adaequatio rei et intellectus* wie das traditionelle Verständnis der Sprache als eines Ausdrucksmediums, das dem Gegenstand angemessen sein, auf ihn passen kann: nicht wegen einer strukturellen Schwäche der Sprache, sondern weil die Dinge gar kein verborgenes Ansich haben, mit dem übereinzustimmen das Kriterium von Wahrheit wäre. Problematisiert wird letztlich der metaphysische Essentialismus, der allem Seienden eine Wesensbestimmung zuspricht, die den Eigenschaften und Relationen zugrundeliegt und über die es mit Eindeutigkeit identifizierbar ist: Dieser Grundüberzeugung der Metaphysik wie des Alltagsverständnisses steht die Vorstellung eines offenen, nie endgültig festgelegten Netzwerks von Bestimmungen, das nicht die prinzipielle Ebenendifferenz von Wesentlichem und Unwesentlichem impliziert, als ontologische Antithese gegenüber. Mit der Diffusion des Wesens verflüchtigt sich die Idee einer objektiv richtigen Darstellung. Die Dinge haben keine Sprache, die Welt sagt uns nicht, welches Sprachspiel ihr angemessen, welche Beschreibung adäquat ist. Sprache ist ein kulturelles Erzeugnis, mit dessen Hilfe Menschen ihr Welt- und Selbstverhältnis praktisch gestalten – weder defizientes Abbild eines göttlichen, die Wesen hervorbringenden Sprechens noch Kehrseite einer Welt, die sich von sich aus „in

¹¹⁷ Vgl. Emil Angehrn, „Beschreibung zwischen Abbild und Schöpfung“, in: Gottfried Boehm/Helmut Pfotenhauer (Hg.), *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1995, S. 59–74 (59ff., 65ff.).

¹¹⁸ Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1989, S. 23.

satzförmige Stücke namens ‚Tatsachen‘ aufteilt“.¹¹⁹ Der Eliminierung der Essenzen korrespondiert die radikale Kontingenz der Sprache.

Dies ist der Hintergrund, vor dem auch die Unabgeschlossenheit des Selbstverhältnisses in spezieller Weise fragwürdig wird. Wenn das Ideal einer erschöpfenden Darstellung generell zum Zerrbild erklärt wird, scheint eine adäquate Selbsterkenntnis und -beschreibung erst recht illusorisch. Letzter Grund dieser Verschärfung ist der Tatbestand menschlicher Freiheit. Durch sie wird zum einen der ontologische Antiessentialismus radikalisiert: Es geht nicht mehr einfach um das Fehlen vorgegebener Wesensbestimmungen, sondern um das positive Nicht-Festgelegtsein des Menschen. Zum anderen, gleichsam gegenläufig, gehört zum menschlichen Existieren ein Streben nach Freiheit in der zweifachen Stoßrichtung der Autonomie und der Erfüllung: einerseits ein Streben nach Unverwechselbarkeit und Individualität, andererseits ein Streben nach Vollständigkeit in der Selbsterfassung und Selbstverwirklichung, nach integralem Selbstausdruck – entgegengesetzte Varianten eines Strebens nach Selbstwerdung und Selbstkoinzidenz. Es ist die „Natur“ des Menschen selber, die das Cogito zu keinem Abschluss, zu keiner endgültigen Selbsterkenntnis gelangen lässt. Selbstwerdung vollzieht sich nicht als Erkenntnis und Verwirklichung eines Allgemeinen, sondern als Erprobung und Gewinnung individueller Autonomie: nicht erst in der Tat, sondern zuvor in der Selbstvergegenwärtigung, als deren eigentlichen Kern Rorty die fortwährende „Selbst-Neubeschreibung“ sieht.¹²⁰ Die Formel ist nach beiden Bedeutungskomponenten zu akzentuieren.

Selbstbeschreibung im Sinne einer durch mich selber gegebenen Beschreibung meiner selbst widersetzt sich dem Bild, das andere von mir entwerfen. Autonom werden heißt auch, sich der Vergegenständlichung durch andere entziehen: Die von Sartre beschriebene Angst, durch den Blick der anderen in ein Ding verwandelt zu werden, ist dem Impuls verwandt, sich von der Beschreibung seiner selbst durch andere freizumachen; ein Weg zu dieser Befreiung ist, die anderen selber zu Gegenständen meiner Betrachtung herabzusetzen, eine Geschichte derer zu verfassen, die Beschreibungen von mir produziert haben, und so Fremdes in Eigenes umzuschaffen, ihm seinen Vorrang und seine Macht zu nehmen.¹²¹ Diese Integration spielt aber nicht nur in der Umkehrung der Perspektiven, durch welche ich vom Gegenstandsstatus wieder in die Subjektposition rücke. Ebenso zielt sie darauf, die eigene Herkunft, die soziale Prägung, alles, was ich ohne mein Zutun bin, als Teil meiner selbst anzueignen – mit dem Fluchtpunkt in Nietzsches Postulat, „alles ‚Es war‘ umzuschaffen in ein ‚so wollte ich es!‘“, getragen von der Hoffnung, „der Vergangenheit dasselbe antun zu

¹¹⁹ Ebd., S. 24.

¹²⁰ Ebd., S. 167; vgl. ders., *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1981, S. 389 („dass wir keine wichtigere Aufgabe haben, als uns immer wieder auf neue Weise selbst zu beschreiben“).

¹²¹ Ebd., S. 168, 172 (zu Proust).

können, was sie ihm anzutun versucht hat“.¹²² Solche Emanzipation aber ist nicht mit der einmaligen, sei sie noch so vollständigen Lebenserzählung erreicht. Ihr Medium ist die immer wieder aufgenommene, nie abgeschlossene *Neubeschreibung*. Diese kommt zu keinem Ruhepunkt, weil sie sich nie in vollständige Reflexion des eigenen Tuns verwandeln kann: Die Aufarbeitung des eigenen Gewordenseins ist „auch im Augenblick des Todes nicht abgeschlossen. Jede letzte Selbst-Neubeschreibung auf dem Totenbett wird wiederum Ursachen gehabt haben, für deren Neubeschreibung keine Zeit mehr bleiben wird“.¹²³ Auch deshalb, nicht nur wegen der Nichtfestgelegtheit des Wesens, kann es keine schlechthin richtige, adäquate Beschreibung geben.

Indessen ist es wichtig, dieses strukturelle Selbstverfehlen nicht als Versagen zu begreifen. Für ein von metaphysischer Befangenheit befreites Subjekt ist jene Selbstkoinzidenz nicht ein unerreichtes Ideal oder eine geheime Utopie. Erstrebt ist vielmehr die Affirmation des Selbst als Quelle der eigenen Selbstdefinition und Selbstgestaltung. Diese Selbstbegründung äußert sich in der Variation des Selbstbildes, in einem experimentellen Umgang mit sich, in welchem wir Identitäten erproben, nicht um die einzig richtige zu finden, wohl aber um den Spielraum unseres Selbst zu erkunden und darin heimisch zu werden. Die Selbstartikulation strebt nicht zur inneren Konvergenz, sondern zur Selbsterweiterung.¹²⁴ Wenn sich darin eine Einheit herstellt, die gleichsam für das steht, als was sich das Subjekt im ganzen begreift, so nicht die Einheit eines Wesens, sondern die einer Geschichte: Eine Geschichte erzählen ist eine Integration des Mannigfaltigen, die dieses in seiner Verschiedenartigkeit respektiert und das Kontingente keiner Notwendigkeit unterwirft. Die experimentierende Selbstneubeschreibung hat ihr privilegiertes Feld gerade in den Erzählungen, die wir von uns und von der Welt verfassen, abändern und neugestalten – weit entfernt vom Weg der Selbsterforschung in Descartes' *Meditationen*.

Sofern solche Selbstbeschreibung nicht allein als kognitiver Vollzug, sondern ebenso und zuvor als Äußerung von Freiheit interessiert, ist auch ihr Maßstab ebenso sehr einer der Selbstwerdung wie der Selbsterkenntnis. Letztes Ziel wäre, durch sich selber zu sein: Große Dichter, die solche Freiheit erreichen, realisieren „Selbsterkenntnis als Selbsterschaffung“.¹²⁵ Der Akzent liegt auf dem Selbst als Subjekt, nicht als Objekt: Nicht dass ich mich im Ganzen meines Seins erkenne und verwirkliche, sondern dass ich selber es bin, der die Selbstbeschreibung hervorbringt, ist entscheidend. Konkret heißt dies, dass die Sprache, in der ich mich äußere, meine eigene, von mir geprägt, im Idealfall von mir geschaffen ist. Als letzten Impuls der Dichtung sieht Rorty das Streben nach absoluter Originalität – getrieben von der Angst, durch das Verbleiben in überlieferten

¹²² Ebd., S. 62.

¹²³ Ebd., S. 166.

¹²⁴ R. Rorty, „Freud und die moralische Reflexion“, in: *Solidarität oder Objektivität? Drei Philosophische Essays*, Stuttgart 1988, S. 23, 30; *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, a.a.O., S. 17.

¹²⁵ R. Rorty, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, a.a.O., S. 59.

Sprachspielen die unverwechselbare Singularität zu verlieren, vom Erschrecken davor, „nur eine Kopie oder eine Replik“ zu sein.¹²⁶ Wenn Rorty die „Todesangst“ des Dichters als „Angst vor Unvollständigkeit“ bezeichnet, so liegt die Unvollständigkeit nicht in der inhaltlich partiellen, sondern in der nie vollständig originalen Beschreibung: Die Partialität ist die der eigenen Prägung, die Tatsache, dass keine noch so idiosynkratische Metapher „mehr als nur marginal und parasitär sein kann“.¹²⁷ Jeder Beschreibung ist durch das Medium der Sprache die schlechthinige Originalität (sozusagen die reine lebendige Metapher ohne Normalsprache als Kontrastgrund) versagt. Doch ist auch darin nicht die bloße Vergeblichkeit zu sehen. Eigenständigkeit ist nicht ein für allemal gesetzt, sondern findet nur als fortwährende Differenzerfahrung und Differenzerzeugung statt. Ihren Ort hat sie im Akt, nicht im Gegenstand. Noch mit Bezug auf die Individuation, nicht nur die inhaltliche Qualifizierung, ist die Selbstbeschreibung eher (unabgeschlossene) Selbsterschaffung als Registrierung eines Vorgegebenen.

Selbsterschaffung ist so nicht einfach die spiegelbildliche Umkehrung der Verwirklichung eines vorgegebenen Wesens. Der Mensch wird nicht zum reinen Schöpfer seiner selbst, der an die Stelle des Ansich das vollendete Werk setzte. Sein ‚Herummodellern‘ an sich kommt zu keinem Ende, „weil es nichts zu vollenden gibt, es gibt nur ein Beziehungsnetz, das neu gewoben werden kann“: Leben ist nichts anderes „als das immer unvollständige, dennoch manchmal heroische Neuweben eines solchen Netzes“.¹²⁸ Die Unabschließbarkeit des theoretischen wie praktischen Selbstbezugs, die Uneinholbarkeit des Selbst als Ursprung wie als Ziel hat ihren letzten Grund darin, dass das Selbst wesentlich im Vollzug besteht, der ein Akt der Neuerung, des sich (von sich und andern) Unterscheidens ist. Die Angst, nur eine Kopie zu sein, wird gewissermaßen durch das Bewusstsein vertieft (teils gebannt), dass es überhaupt kein Original gibt: Kein identisches Wesen, sondern die Differenz ist unhintergebar Grund und Referenzpunkt. Rorty verweist auf Derridas These, dass nicht nur kein Subjekt, sondern überhaupt nichts „den nicht-relationalen, absoluten Charakter hat, nach dem Metaphysiker suchen“.¹²⁹ Eben dies aber ist die Bedingung des Lebens: Die endgültige Beschreibung, die „einzige und wahre“ Lektüre wäre keine Erlösung, sondern Anlass des Schreckens, „das Ende der Geschichte“.¹³⁰ Selbstkoinzidenz wäre nicht Erfüllung, sondern Implosion, ein Zusammenstürzen in sich, nicht Leben, sondern Tod. Geschichte und Sinn bestehen nur als offene, als unerfüllte: Die Unabschließbarkeit des Cogito ist Reflex dieser Offenheit. Hier über-

¹²⁶ Ebd., S. 53; die Formulierung ist ein Zitat aus Harald Bloom, *Anxiety of Influence*, New York 1973, S. 80.

¹²⁷ Ebd., S. 80.

¹²⁸ Ebd., S. 83.

¹²⁹ Ebd., S. 213.

¹³⁰ Ebd., S. 213, zit. aus: Jacques Derrida, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980, S. 127.

schneidet sich das Motiv der Freiheit mit jenem des Sinns, das die hermeneutische Reflexion ins Zentrum rückt.

5. Selbstsein, Selbstverstehen, Selbstdeutung – die Unabschließbarkeit der Interpretation

Über sich Klarheit zu gewinnen heißt sich über sich verständigen: nicht nur Bestehendes feststellen, sondern zwischen Möglichkeiten abwägen, Offenes einschränken, Unbestimmtes bestimmen, Dunkles und Verdecktes aufklären, aber auch sich entscheiden: nicht nur wissen, wer man ist, sondern auch, wer man sein will. Solches Sich-Verstehen geschieht im Medium von Deutungen: im Entwerfen, Erproben, Übernehmen, Verwerfen und Verändern von Selbstbildern, Lebensläufen, Werthaltungen, Weltbeschreibungen. Deuten, Interpretieren, Auslegen sind Operationen des indirekten Verstehens. Sie sollen das begreifen lassen, was sich nicht unmittelbar von sich her offen darlegt und schlüssig zu verstehen gibt: ein historisches Dokument, eine verworrene Geschichte, verdeckte Motive. Auch Selbsterkenntnis bedarf der Interpretation. Sie bedarf ihrer dort, wo das Subjekt nicht, wie Descartes wollte, dadurch mit sich vertraut wird, dass es sich in innerer Schau in sich versenkt. Wissen wer oder was ich bin, verlangt das Erproben von Zuschreibungen und Selbstdeutungen, unter die ich mich versuchsweise stelle, um zu sehen, wie weit sie passen – „passen“ nicht in dem von Rorty zurückgewiesenen Sinn einer objektiven Adäquanz mit einem Vorgegebenen, wohl aber in dem Sinn, dass ich erlebe, wie weit sie mir erlauben, meine Eigenarten, meine Wünsche, meine Schwächen in einem zusammenhängenden Bild meiner selbst zu begreifen, wie weit sie mir neue Lebensmöglichkeiten eröffnen oder mich begrenzen, wie weit ich in ihnen mit mir einig, glücklich werde oder nicht. Offensichtlich ist das Entwerfen und Verändern von Selbstdeutungen ein komplexer Prozess, in welchem verschiedenste psychische Faktoren, unterschiedliche intellektuelle Operationen und mannigfaltige Kriterien des „Passens“ zum Zug kommen. Die Deutung kann ein Persönlichkeitsbild, ein Ensemble von Prinzipien, eine soziale Zugehörigkeit, ein biographisches Muster in den Vordergrund rücken; immer geht es um Identifikationsangebote, um – tastende oder dezidierte – Artikulationen dessen, als was wir uns verstehen, als was wir uns sehen wollen. Wir brauchen solche Bilder unserer selbst, die gleichsam einen Rahmen unserer täglichen Handlungen und Kontakte bilden, der aber durch unser Tun selber unablässig affiziert und modifiziert wird. Solche Selbstauslegung kann eher starr oder im Fluss sein; ihre grundsätzliche Unabschließbarkeit liegt, neben der Freiheit der Selbstveränderung, in der nie erschöpften Vermitteltheit des Sinns. Diese nie ganz entzifferte Vermittlung ist eine mehrfache: als immer unvollständige interne Vermittlung; als Verflechtung von subjektivem und objektivem, nicht von einzelnen gestifteten und über sie nachvollziehbaren Sinn; als Vermittlung sinnhafter mit nicht-sinnhaften Gebilden; als

Vermittlung partikularer Sinngebilde mit Instanzen eines ursprünglichen Sinnüberschusses.

In der Hermeneutik Wilhelm Diltheys nimmt das Verstehen des eigenen Lebens einen zentralen Stellenwert für das Verstehen überhaupt ein: Die „Selbstbesinnung des Menschen über seinen Lebensverlauf“ ist die „höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens entgegentritt“.¹³¹ Zu den wesentlichen Merkmalen dieses (Selbst)Verstehens gehört zum einen die Vermittlung über den Ausdruck: Nur über ihn kommt Leben zum Verständnis seiner selbst. Signifikant ist zum anderen die logische Form, in welcher Leben verstehend erfasst wird. Die grundlegendste Struktur – noch basaler als die (gegenwarts- bzw. zukunftsbezogene) Selbstdefinition über Werte und Zwecke – ist die (vergangenheitsbezogene) Einheit in der Zeit, der Zusammenhang einer Geschichte, den Dilthey zugleich als Bedeutungszusammenhang definiert, dessen Logik nach dem Verhältnis von Ganzem und Teilen strukturiert ist. Sein Leben im Ganzen verstehen heißt begreifen, welche Bedeutung die Teile für das Ganze und füreinander besitzen. Sich selber erkennen heißt nicht nur Feststellungen bezüglich seiner treffen, charakteristische Präferenzen und Eigenschaften ausmachen, sondern darüber hinaus, uns im Ganzen dessen, was wir faktisch sind und geworden sind, präsent zu werden, die vielfältigen Qualifikationen unserer selbst zu einer bestimmten Einheit der Existenzform, des Lebenslaufs, des Selbstbildes zusammenschließen. Dass solche Zusammenfügung nie endgültig ist, ist schon durch die Vielfalt der Einheitsperspektiven und die variierende Prioritätensetzung bedingt; unabhängig davon ist ihre Schließung durch ihre zirkuläre Struktur verhindert. Einzelne Episoden meiner Geschichte kann ich nur mit Bezug auf andere und auf ein Ganzes sinnhaft interpretieren, das ich seinerseits nicht in Absehung von den Teilen erfasse; meine Vergangenheit erscheint mir im Lichte einer Zukunft, auf die ihrerseits der Schatten des Gewesenen fällt. Wenn Dilthey zwar die pure Zirkularität durch die terminologische Differenzierung zwischen der „Bedeutung“ der Teile und dem „Sinn“ des Ganzen zu vermeiden sucht, bleibt doch das Wechselspiel unhintergebar; Sichverstehen, als Versuch einer Gesamterfassung des Subjekts durch sich selber, bleibt in diesem Verweisungsspiel immer unterwegs. Die Beziehung zwischen den Teilen und dem Ganzen unseres Lebens wird „niemals ganz vollzogen“.¹³² Um das Ganze zu überschauen, müsste man das Ende abwarten – obwohl noch in der Todesstunde, wie Rorty gezeigt hat, keine absolute Selbstkoinzidenz möglich wäre.

Dass jene Beziehung zwischen Ganzem und Teilen nie ganz vollzogen ist, ist nicht nur eine Frage der zeitlichen Lokalisierung, sondern vor allem der unauflösbaren Vermitteltheit des Sinns. Auf die Grenze subjektiven Nacherle-

¹³¹ Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M. 1970, S. 246f.

¹³² Ebd., S. 288.

bens ist die Hermeneutik zunächst beim Begreifen sozialer und historischer Gebilde gestoßen. Viele Gegenstände der Kulturwelt widersetzen sich einem direkten Sinnverstehen, sie lassen sich nicht umstandslos auf subjektive Intentionen zurückführen und von diesen her entschlüsseln; auch Erlebnisse und Äußerungen einzelner Subjekte können, sogar für diese selber, in ihrer Bedeutung dunkel bleiben und einer weiter ausholenden Erklärung, eines Rückgriffs auf objektive Gesetze oder äußere Funktionen bedürfen. Als die beiden Wissenschaften, die diesen Umweg exemplarisch praktizieren, gelten Ideologiekritik und Psychoanalyse: Ihr Ziel ist das erklärende Verstehen eines „befangenen“ Bewusstseins, das nicht (oder nur vermeintlich) über die eigenen Absichten, Meinungen und Taten Aufschluss zu geben vermag. Dasselbe Problem aber stellt sich im Feld des Sich-selbst-Verstehens. Statt sich in direkter Schau in seinem Wesen und seiner Eigenart durchsichtig zu werden, hat das Subjekt durch Interpretation hindurch erst ein Verständnis seiner selbst zu erarbeiten und dabei den Immediatismus der Selbstpräsenz wie den Binnenraum des Bewusstseins aufzusprengen; Reflexion hat sich sowohl mit dem Verdrängten und Vergangenen wie mit der nicht im Subjekt wurzelnden Sinnhaftigkeit der Welt zu vermitteln. Reflexion mündet in Hermeneutik, wie diese auf Reflexion zurückweist: Diese Doppelseitigkeit definiert nach Ricœur den Problemstand moderner Subjektivitätsphilosophie und umreißt zugleich die Aufgabe eines transformierten Cogito.¹³³ Wirkliche Selbstaneignung geschieht über die verstehende Aneignung von Sinn, wie die Sinndimension nur über den Rückbezug auf ein Subjekt, für das es Sinn gibt, nicht als anonymes Zeichensystem oder Strukturgefüge zu fassen ist. Reflexive Selbstaneignung, so die Lehre der Hermeneutik, ist zweifach indirekt: als Sinnverstehen vermittelt über die Äußerung, als Selbstaufklärung vermittelt über die Aufhebung falschen Bewusstseins; nach beiden Seiten ist Selbstverständigung mit dem Verstehen des Fremden, des nicht vom Subjekt Gesetzten verflochten. Sie berührt Schichten und Vorgänge, die meinem Sagen und Tun vorausliegen und dessen Sinn mitkonstituieren: Selbstverständigung heißt zuerst Klarheit darüber gewinnen, was wir in unseren Äußerungen meinen, wollen oder tun. Das In-der-Welt-Sein ist ein Verwobensein in die Sinnhaftigkeit der Welt; der Mensch, „das sich selbst interpretierende Tier“¹³⁴, kann seine Selbstausslegung nicht aus dem Binnenraum des Selbst schöpfen. Als was wir uns verstehen, ist mediatisiert durch einen objektiven Bedeutungsraum, dessen Grenzen nie endgültig vermessen und dessen Konturen durch jeden Interpretationsakt aufs Neue modifiziert werden. Die Vermitteltheit durch sozialen, geschichtlichen Sinn bedingt die konstitutive Offenheit jeder deutenden Selbsterforschung.

¹³³ P. Ricœur, „Existence et herméneutique“, in: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, S. 7–28 (20ff.).

¹³⁴ So eine Formel von Charles Taylor: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt a.M. 1975, S. 171.

Mit dem Titel „Sens et non-sens“¹³⁵ bezeichnete Merleau-Ponty das Sich-Abarbeiten an den Rändern, Ursprungszonen, Entstellungen von Sinn, die Tatsache, dass das Leben sich selber nie ganz gegenwärtig sein kann. In einem starken Sinn steht die Formel, über die unauflösliche Vermitteltheit des Sinns hinaus, für die Dialektik zwischen Sinn und Nicht-Sinnhaftem, genauer: nicht-intentional-Sinnhaftem. Als Beispiel verweisen Ricœur und Rorty auf jenen Gegenpol des Sinns, den die Psychoanalyse ins Spiel bringt. Nach Ricœur steht in deren Zentrum das Verhältnis „zwischen Bedeutung und Begehren, zwischen Sinn und Energie, d.h. letztlich zwischen Sprache und Leben“¹³⁶: Es geht um die grundsätzliche Frage, wie Bedeutung in etwas verwurzelt sein kann, das seinem Wesen nach nicht bewusst-sinnhaft ist; und die Antwort kann nur lauten, dass allein unter der Bedingung, dass Leben ursprünglich sinnhaft ist, Verstehen überhaupt denkbar ist.¹³⁷ Zu entziffern ist ein Sinnhaftes, das dem Bewusstsein vorausliegt und das im Trieb des Lebens, im Begehren, letztlich im Seinswunsch wurzelt; das Cogito wird in eine „Archäologie des Subjekts“¹³⁸ zurückgeführt, die den Anspruch des Bewusstseins, Ursprung von Sinn zu sein, widerlegt. Diese Sichtweise wird bei Rorty noch verschärft, der die Pointe der Freud'schen Revolutionierung unseres Menschbildes geradezu in einer „Mechanisierung“ sieht.¹³⁹ Bewusstes und Unbewusstes gehören danach „zu einem einzigen einheitlichen Kausal-Netz“ (wie auch die Netzhaut, die Fingerspitzen, die Keimdrüsen dazu gehören), ohne mehr zur Sinneinheit eines Meinens oder Tuns zu fusionieren.¹⁴⁰ So gilt das Unbewusste nicht mehr einfach als dunkles Residuum oder unaufgehelltes Vorstadium des Bewusstseins; konzipiert wird ein Nebeneinander verschiedener Systeme, die gleichermaßen vernünftig oder irrational sein und gleichen Anspruch „auf die Rolle des ‚wahren Ich‘“ erheben können.¹⁴¹ Durch die Radikalisierung wird die Ausgangsdualität von Sinn und Nichtsinn gleichsam unterlaufen. Im Hin und Her zwischen den Systemen geht es darum, neue Selbstbeschreibungen zu erproben, die nicht in ein übergreifendes Verständnis zu integrieren sind, sondern umgekehrt der dezentrierenden Erweiterung meines Selbst dienen. Es ist in gewissem Sinn die radikalste Aufspaltung des Binnenraums des Cogito, das nicht mehr nur mit offenen Rändern und Schatten, sondern mit seinem schlechthin Anderen konfrontiert wird.

Im engeren Rahmen der Hermeneutik ist eine gegenläufige Dialektik des Sinns anzuführen, die dessen Unabschließbarkeit nicht bloß bedingt, sondern positiv begründet. Galt die interpretatorische Tätigkeit bisher der Grenze des Sinns, der etappenweisen Überführung des Sinnfremden oder Unverständlichen

¹³⁵ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1948.

¹³⁶ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, a.a.O., S. 24.

¹³⁷ Ebd., S. 9.

¹³⁸ Ebd., S. 25.

¹³⁹ P. Ricœur, „Freud und die moralische Reflexion“, a.a.O., S. 40ff.

¹⁴⁰ Ebd., S. 45.

¹⁴¹ Ebd., S. 51.

in Sinn, so geht es jetzt darum, dass die Deutung vor einem Sinnüberschuss steht, den sie in variierenden Vorschlägen zu gestalten, zu konkretisieren, zu verendlichen sucht. Ricœur hat dies am Verhältnis von Symbol und Mythos exemplifiziert. Die großen Symbole (z.B. die Symbole des Bösen, der Schuld) sind Träger eines ursprünglichen Sinnpotentials, dessen Bedeutungsgehalt zunächst in großen mythischen Erzählungen (z.B. der Erzählung vom Sündenfall) entfaltet, ansatzweise rationalisiert und schließlich in mythologischen Dogmen (Erbsünde) verfestigt wird.¹⁴² Der Durchgang durch diese Stadien ist ein Gang der sukzessiven Vereindeutigung eines anfänglich Mehrdeutigen – aber auch der unausweichlichen Vereinseitigung, Verarmung und als solcher immer vorläufig: Der Überschuss des Gemeinten über das Gesagte drängt zu immer neuen Versuchen, den potentiellen Sinnreichtum einzufangen und zu vergegenwärtigen. Das – wesenhaft zeitliche – Sinnpotential stiftet sowohl die Kontinuität der Überlieferung von Generation zu Generation wie die Kette der Interpretationen, in denen das Tradierte in immer neuen Gestalten erstet. Das große religiöse oder kulturelle Symbol ist nach der leitmotivisch wiederkehrenden Formel der Quellpunkt solchen Deutens und Entwerfens: „Le symbole donne à penser“.¹⁴³ Doch scheint es nicht abwegig, ein Analogon dieser Figur auch im Prozess der menschlichen Selbstverständigung festzumachen, die die Sinnentwürfe, an denen sie sich orientiert, erst einzuholen, zu gestalten, auszudeuten hat.

Damit ist der weiteste Horizont umrissen, ein tiefster Grund benannt, der das Cogito zu einem unabschließbaren Prozess werden lässt. Wenn das Cogito vom formellen Selbstbewusstsein zur inhaltlichen Selbstverständigung ausgeweitet wurde, und wenn Selbstverständigung nicht losgelöst vom Sichorientieren in geschichtlich tradiertem Sinn, sondern nur im Wechselspiel mit diesem vollzogen wird, so ist jedes Selbstsein eingefügt in den nie zu Ende geführten Prozess, den nie geschlossenen Horizont menschlichen Verstehens. Descartes' Frage, wer ich denn bin, der ich mir in meinem Denken unzweifelhaft gegenwärtig bin, bleibt ebenso offen wie die Frage nach dem Sinn der Welt – offen nicht im Sinn der schlechten Unbestimmtheit, sondern insofern, als keine Antwort die letzte ist. Jede Deutung wirft neue Fragen auf, erzeugt neue Bereiche des Nicht-explizierten, motiviert zu neuen Interpretationen. In anderem Sinn als Descartes ihn betrachtete, bleibt der Selbstzweifel bestehen, bleibt Selbsterkenntnis unterwegs, solange Menschen überhaupt in ihrer Geschichte unterwegs sind.¹⁴⁴

¹⁴² Ebd., S. 32f.

¹⁴³ Ebd., S. 32.

¹⁴⁴ Ricœur unterscheidet drei Modi der Transzendierung des Bewusstseins: die Archäologie des Subjekts, welche hinter dem Bewusstsein auf das Leben zurückführt; die Teleologie des Subjekts, die dieses in die Entwicklung kultureller Sinngestalten einfügt; die Eschatologie, in welcher dem Subjekt der von sich her sprechende Sinn entgegenkommt: ebd. S. 23–28.

6. Die unendliche Reflexion – zwischen der Erweiterung des Selbst und dem Verschwinden des Subjekts

Der moderne Subjektbegriff hat sich zur Vorstellung einer umfassenden Selbst-erfahrung und Selbstverständigung entfaltet. In deren Fluchtlinie liegt das Ideal einer narrativen Konstitution des Selbst: „in einer endlos fortlaufenden Erzählung notgedrungen alles zu sagen und durch dieses rücksichtslose und lückenlose Bekenntnis eine Selbst-Vergegenwärtigung herzustellen, in der sich unmittelbar die Wahrheit eines authentischen Ich einstellt.“¹⁴⁵ Indessen hat sich das Ideal einer integralen Selbstvergegenwärtigung als fragwürdig erwiesen. Seine Problematik liegt nicht allein in seiner Unerfüllbarkeit, sondern ebenso in seiner Strittigkeit als Zielwert. Es ist ein Ideal der Ganzheit und Erfüllung, von dem zu fragen ist, ob es die irreduzible Subjektivität – Freiheit, Individualität – des Menschen zu Ende führt oder sich eher an deren Stelle setzt. Nach zwei Seiten scheint sich das Subjekt im Versuch seiner Selbsteinholung fortwährend zu entgleiten: im Nie-vom-Anfang-Ausgehen und Nie-zu-Ende-Kommen, im Verfehlen seiner selbst als Ursprung und Abschluss: Ich bin in meinem Denken, Handeln und Sein nie wirklich ich selbst und nur ich selbst, und ich gelange darin nie zur letzten Verwirklichung und Erfüllung meiner selbst. Jenes Ideal bestand darin, die Extreme miteinander zu verknüpfen und in der abschließenden Selbsteinholung die ursprüngliche Freiheit zurückzugewinnen; doch bleibt die Frage, ob diese Verknüpfung haltbar – praktisch realisierbar, konzeptuell überzeugend, historisch einsichtig – ist. Dieses Problem ist hier nicht abschließend zu entfalten. Vor seinem Hintergrund seien nur einige Stichworte genannt, die zugleich ein Fazit der bisherigen Betrachtung ziehen.

Auf der einen Seite haben die Ausführungen zur Geschichte des Cogito die Figur einer mehrfachen Uneinholbarkeit des Subjekts für sich selber gezeichnet: als Unmöglichkeit der Rückkehr zum Ursprung, zur anfänglichen Selbstkoinzidenz und absoluten Originalität; als Ausbleiben der abschließenden Erfüllung, als unerreichbare Adäquation zwischen Intention und Verwirklichung, Gemeintem und Ausdruck; schließlich als Wechselspiel zwischen Selbstverstehen und Wirklichkeitsaneignung im Verwiesensein auf eine offene Geschichte, einen unabschließbaren Sinnhorizont. Unter all diesen Perspektiven haftet dem Selbst ein Moment der Unerfülltheit, der Unvollständigkeit an.

Auf der anderen Seite kann das Subjekt seine Stelle gerade in dieser Zone des Nichterfüllten, der Abwesenheit finden. In pointierter Weise wird diese Vorstellung bei Autoren wie Lacan oder Derrida formuliert. Lacan bestimmt den Ort des Subjekts als Diskontinuität im Realen, als Lücke im Sinn, Intervall im Verweisungsspiel der Bedeutungen – Umschreibungen der grundsätzlichen Nicht-Objektivierbarkeit des Subjekts als desjenigen, *für* welches es Sinn und

¹⁴⁵ Manfred Pohlen/Margarathe Bautz-Holz Herr, *Psychoanalyse – das Ende einer Deutungsmacht*, Reinbek 1995, S. 266.

Welt gibt.¹⁴⁶ Es ist dies das nicht-thematisierbare, irreflexive Subjekt („je“), das jeder thematischen Selbstbeziehung zugrunde liegt und das Lacan als „sujet véritable“ vom „moi“ als Gegenstand des Erkennens unterscheidet. Gegenüber der Präsenz von Welt, dem Gegebensein von Inhalten ist das Subjekt das Abwesende, das weder in der Welt noch für sich selber gegenwärtig ist. Was Lacan in Anlehnung an Freuds Theorie des Unbewussten konzipiert, beschreibt Derrida in Anknüpfung an das Cartesianische Cogito. Dass das Denken und die Gewissheit zu existieren nicht durch die Infragestellung aller Meinungen berührt werden, heißt, dass sie deren Jenseits (oder Diesseits) bilden, dass sie die Totalität des Seienden transzendieren; das Sein des Subjekts ist in jener nicht objektivierbaren Differenz zwischen der transzendierten Ganzheit und deren Übersteigen, „la *différance* de l'excès absolu“.¹⁴⁷ Das Subjekt als solches ist das Andere gegenüber dem Seienden und nicht mit den sprachlichen Mitteln erfassbar, durch die wir Gegenstände der Welt beschreiben. Strukturell ist, was Lacan und Derrida umreißen, jener Einsicht verwandt, auf die schon Husserls Bemühung um Transzendentalität und seine Kritik an der Mundanität des Cartesischen Subjekts zielten.

So haben wir zum einen das Ideal erfüllter Ganzheit, zum anderen die Figur des absoluten Ursprungs: Das Problem ist, dass es nicht befriedigt, beides einfach nebeneinander stehen zu lassen. Es ist letztlich dasselbe Subjekt, das wir unter beiden Gesichtspunkten ins Auge fassen; es ist das konkrete, leibliche, geschichtlich situierte Subjekt, das einerseits in seiner Selbstwerdung, in seinem Bestreben nach Selbsterforschung und Selbstverwirklichung, andererseits in seiner Funktion als Subjekt, für welches es Wirklichkeit und Sinn gibt, zu betrachten ist. In diesem Sinn hatte Husserl in der analytischen Unterscheidung von Subjektpol, psychophysischem Subjekt und Substrat der Habitualitäten zugleich deren numerische Identität betont. Noch enger verknüpft Lacan beide Perspektiven. Die radikale Dezentrierung des Subjekts, seine Abwesenheit aus dem Raum der Bedeutungen, seine Nichtzugehörigkeit zum Sein, seine Nichtpräsenz für sich selber – alle diese Negationsfiguren, die den Ort und das Wesen des Subjekts definieren, sind auch gekoppelt mit der Erfahrung eines grundlegenden Mangels, der behoben werden muss, mit einem Begehren nach Sein und Identität. Ähnlich hatte Sartre dem Pour-soi als radikalem Nichtsein einen Trieb zum En-soi zugeschrieben. In radikalster Weise finden sich beide Seiten dort vereinigt, wo die „Sehnsucht nach ursprünglicher Ganzheit“¹⁴⁸ das Streben nach Vollendung und die Suche nach dem Ursprung zusammenschließt. Selbsterkenntnis vollzieht sich hier – exemplarisch in geschichtlicher oder psychoanalytischer Selbsterforschung – im Modus der Erinnerung, deren ideelles Telos nicht nur die vollständige Selbstexplikation, sondern die erfüllte Selbstwerdung vom

¹⁴⁶ Jacques Lacan, *Ecrits* II, Paris 1971, S. 175f., 194ff.

¹⁴⁷ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, S. 87, 96.

¹⁴⁸ M. Pohlen/M. Bautz-Holz Herr, a.a.O., S. 266.

Ursprung her ist. Nicht erst die finale Übereinstimmung mit sich, sondern ein aus dem Ursprung begründetes Zu-sich-Kommen wäre die Vollständigkeit des Selbst.

Indessen entgleitet sich das Subjekt im Versuch, dieses zweifache Telos in einem zu erreichen. Ursprung und Ziel, Anfang und Erfüllung bleiben für das moderne Subjekt entgegengesetzte, wenn auch in einem dynamischen Spannungsverhältnis zusammengeschlossene Pole. Eine Figur wie die von Rorty gezeichnete experimentierende Selbsterweiterung kann dies verdeutlichen. Die wechselnden Selbst-Neubeschreibungen sind Anreicherungen des Selbst und zugleich Bekräftigungen seiner ursprünglichen Freiheit; gleichzeitig aber schilfern sie zwischen der Potenzierung und der Verflüchtigung eines Subjekts, das in Ablösung von essentialistischen Vorgaben in ihnen nicht mehr die teleologische Verwirklichung seines Wesens sieht. Beide Seiten bleiben in polarer Spannung, wie sie je für sich ins Offene weisen: Im Hinter-sich-Zurückgehen wie im Übersich-Hinausgehen bleibt das Selbstverhältnis gleichermaßen unabschließbar.

Subjekt und Sinn

Zum Status des Subjekts in der neueren Hermeneutik

1. Die Ambivalenz des modernen Subjekts

Die ambivalente Stellung des Subjekts kennzeichnet modernes Denken im Ganzen und in seinem Kern. Als Indiz mag die zwiespältige Formulierung in einem der emphatischsten Programmsätze der modernen Philosophie gelten: Es komme alles darauf an, heißt es in der Vorrede zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*, das Wahre „nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“¹⁴⁹. Die schillernde Formel „nicht, sondern ebenso sehr“ verbindet die Forderung nach der Überwindung des Substanzdenkens mit dem Vorbehalt gegenüber einer freischwebenden, von Substantialität abgelösten Subjektivität. Beides wird bei Hegel mit Nachdruck herausgestellt: die Unhintergebarkeit des Prinzips der Moderne – dessen innersten Kern das Prinzip der Subjektivität (etwa als Basis der Moralität und der bürgerlichen Gesellschaft) ausmacht – und die Einseitigkeit dieses Prinzips, das sich in selbstbezüglicher Steigerung in sich verkehrt und zur destruktiven, ja regressiven Macht umschlägt. Hegels Geschichtstheorie versammelt Elemente, die in späteren Konzepten – der Dialektik der Aufklärung, der Krise und Kritik der Moderne – mit variierenden Akzenten in den Vordergrund treten.¹⁵⁰

Was hier als zwiespältige Konstellation vor Augen steht, findet sich in der Theorie- und Ideengeschichte in eine gegenläufige Bewegung auseinandergelegt. Der Zentrierung auf das Subjekt – der Aufwertung der Subjektstelle und Rückbeziehung der Weltbeschreibung auf das Subjekt – folgt die Dezentrierung, die das Subjekt depotenziert, es an den Rand drängt, im Gefüge der Beziehungen und Strukturen aufgehen lässt. Im Lichte ihrer Auflösung zeigt sich die Nicht-Selbstverständlichkeit der Subjektfigur, deren Konstruiertsein – wie Foucault im Rückblick auf die neuzeitlichen Humanwissenschaften festhält: „L’homme n’est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain ... L’homme est une invention, dont l’archéologie montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.“¹⁵¹ Das Motiv kehrt, radikalisiert, in Derridas doppeldeutigem Aufsatz-Titel ‚Les fins de l’homme‘ wieder, der im Sinn einer Hegelschen ‚Aufhebung‘ auf das Ineinander von Ziel und Ende, Vollendung und

¹⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a.M. 1970, Bd. 3, S. 23.

¹⁵⁰ Vgl. E. Angehrn, „Die Ambivalenz der Moderne. Staat und Gesellschaft in Hegels Rechtsphilosophie“, in: *Hegel-Jahrbuch 1988*, Bochum 1989, S. 170–180.

¹⁵¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, S. 398.

Untergang verweist.¹⁵² Dieses Ineinander ist der retrospektive Reflex einer Doppelbewegung, die das Subjekt zunächst als Prinzip aller Geltungen in den Mittelpunkt rückt, es ontologisch zum Ersten erhebt oder in politischer Applikation zum Angelpunkt eines „radikalen“ Denkens macht (das nach Marx „die Sache an der Wurzel“ fasst, welche nur „der Mensch selbst“ als das „höchste Wesen“ – gegen seine faktische Erniedrigung und Entfremdung – sein kann)¹⁵³; in vielfachen Gegenbewegungen verliert es in einer zweiten Phase diese Stellung, indem es in Geschichte und Gesellschaft zurückgenommen, als abstrakt-ideologische Figur entlarvt, in seinem Herrschaftsanspruch suspendiert wird. Dies trifft den idealistischen Begriff der Subjektivität ebenso wie das existentialistische Konzept des individuellen Selbst und die geschichtliche Vision eines zuletzt sich transparenten und selbstmächtigen Subjekts. Mit den theoretischen Depotenzierungen gehen reale Entmächtigungen einher, in denen der aufklärerische Fortschrittsoptimismus in Erfahrungen der Ohnmacht und des Statusverlusts umschlägt, von den Regulierungsdefiziten technischer Macht und sozialer Steuerung bis zur Unterdrückung des Individuums und zur Kränkung für das Bewusstsein, nicht einmal Herr im eigenen Hause zu sein.¹⁵⁴

Dieser vieldimensionale, polyzentrische Prozess bildet den Hintergrund, vor dem im Folgenden die Frage nach dem Subjekt in einer engeren, spezifischen Fokussierung aufgegriffen werden soll. Das Interesse gilt einer hermeneutischen Fragerichtung: Zu fragen ist nach dem Zusammenhang von Subjekt und Sinn, wobei mit der Verbindung dieser Begriffe unterschiedliche, unter sich verbundene Fragen angesprochen sind. Generell ist das Verhältnis von Subjekt und Sinn nach beiden Richtungen zu thematisieren: Es geht um die zweifache, spiegelbildliche Frage, wieweit das Subjekt vom Sinn, der Sinn vom Subjekt her zu verstehen ist.

Die erste Fragerichtung betrifft den Status des Subjekts, wie er in aktuellen Debatten um die Naturalisierung des Geistes Gegenstand der Auseinandersetzung ist. In Frage steht, inwiefern das Subjekt auf Sinn angewiesen ist, um Subjekt zu sein, ob es sich erst im Medium des produzierten oder rezipierten Sinns als Subjekt konstituiert. Hermeneutik hat im weiten Sinn mit dem Verstehen als Bedingung menschlichen Daseins zu tun. Menschen leben so, dass sie sich immer schon verstehend auf die Welt und auf sich selbst beziehen, ein bestimmtes Bild der Welt und ihrer selbst entwerfen. In Konfrontation mit Naturalisierungsprogrammen steht philosophische Hermeneutik vor der Frage, wieweit ein nicht-reduktionistisches Verständnis des Menschen im Ausgang von objektiven Beschreibungen, die von Sinn und Verstehen absehen, formulierbar ist. Ersicht-

¹⁵² Jacques Derrida, „Les fins de l'homme“, in: *Marges de la philosophie*, Paris 1968, S. 129–164 (144).

¹⁵³ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Band 1, Berlin 1970, S. 395.

¹⁵⁴ Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 18. Vorl., in: *Gesammelte Werke*, 11, S. 294 (Studienausgabe Band 1, Frankfurt a.M. 1969, S. 284).

lich sind wir hier mit einer zentralen und kontroversen Frage der Gegenwartsphilosophie konfrontiert, welche die Ursprünglichkeit bzw. Ableitbarkeit des Subjektseins – des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins, der Innenperspektive etc. – betrifft. Ob der Mensch nach Analogie anderer Lebewesen, nach dem Vorbild einer informationsverarbeitenden Maschine, im Theorieraster der Neurologie oder im Horizont einer Hermeneutik des Selbst beschrieben wird, bedeutet nicht nur eine Option zwischen alternativen theoretischen Zugangsweisen, sondern geht mit einem je anderen Bild des Menschen einher. Die hermeneutische Dimension von Sinn und Verstehen bildet einen – für viele Protagonisten der Debatte eher peripheren – Kontext, in welchem diese umfassende Auseinandersetzung geführt wird.

Die zweite Fragerichtung betrifft die Verweisung von Sinn und Subjekt: Es ist die Frage, wieweit das Subjekt Quelle des Sinns und damit Referenzpunkt unseres Verstehens und Interpretierens ist. Es geht nicht mehr darum, ob das Subjekt nur im Medium des Sinns Subjekt sein kann, sondern ob und inwiefern wir im Sinnverstehen auf das Subjekt Bezug nehmen müssen, inwiefern die Bedeutung sinnhafter Gegenstände in einem sinnkonstituierenden Subjekt gründet. Es ist dies die hermeneutische Fragestellung im engeren Sinn, die als solche gerade in neueren Diskussionen mit Bezug auf das Subjekt mehrfach verhandelt worden ist. Sie schließt ihrerseits zwei Fragen ein. Zum einen geht es darum, inwiefern wir uns in der Lektüre eines Textes oder der Interpretation eines Werks notwendig auf ein Subjekt beziehen, für welches und durch welches der zu begreifende Sinn seine Bestimmtheit hat. Zum anderen ist aus der Perspektive des Subjekts selbst zu fragen, ob es des Sinns mächtig, souveräner Schöpfer von Sinngebilden und autarker Interpret seiner selbst ist. Der Subjektbezug des Sinns besteht aus den komplementären Perspektiven der Rezeption und der Produktion, der Lektüre und des Schreibens zur Diskussion.

Diese beiden Perspektiven umreißen den Rahmen der folgenden Überlegungen. Diese beschränken sich auf die engere hermeneutische Problemstellung, um innerhalb ihrer nach der Stellung des Subjekts zu fragen. Nur am Rande berühren sie die gegenläufige, gewissermaßen abgründigere Fragestellung – mit der sie in der Sache verbunden sind –, die nicht das Subjekt als Sinnquelle, sondern seine Verwiesenheit auf Sinn und seine Herkunft aus dem Sinn befragt und hinterfragt. In der Sache würde erst eine Durchdringung beider Fragerichtungen das Verhältnis von Sinn und Subjekt im Ganzen zur Sprache bringen.

2. Autorschaft und Interpretation

(1.) Unter dem plakativen Programmtitel ‚La mort de l’auteur‘ hat Roland Barthes 1968 die These aufgestellt, dass die Figur des Autors keine Konstante im kulturellen Umgang mit Texten, sondern eine moderne Erfindung sei, die jedoch seit dem 19. Jahrhundert sukzessiv in die Defensive gerät und ihre Autorität gegenüber der Eigenständigkeit des Textes und der Eigenmacht des Lesers verliert.¹⁵⁵ Umberto Eco hat die Triade Autor-Text-Leser als Bezugsraster der Interpretation aufgespannt, die sich je nachdem an der *intentio auctoris*, der *intentio operis* oder der *intentio lectoris* orientiert.¹⁵⁶ In Frage steht die systematische Relativierung und historische Zurückdrängung des Autorprinzips, das von Michel Foucault idealtypisch dahingehend definiert wird, dass der Autor als Prinzip der Kohärenz des Diskurses, als Einheit und Ursprung seiner Bedeutung fungiert.¹⁵⁷ Dabei geht es nicht einfach um die Neubesetzung feststehender Positionen durch andere Größen: Die kritische Auseinandersetzung um Vorstellungen des Ursprungs und der Einheit betrifft – hier wie im umfassenderen metaphysikkritischen Kontext – diese Leitbegriffe als solche, nicht nur ihre inhaltliche Besetzung. Dabei überlagern sich prinzipielle Strukturüberlegungen mit historischen Verschiebungen.

Prinzipiell ist die Dezentrierung des Autor-Subjekts mit der Schrift bzw. dem Text als solchen gegeben. Nicht das subjektive Meinen des Autors, sondern die objektive Konstellation des Textes bildet die Richtschnur der Deutung; dieser geht es nach Ricoeur nicht um den Nachvollzug des Sagens, sondern das Verständnis des Gesagten. Die dekonstruktivistische Emphase der Schrift radikalisiert eine Stoßrichtung, welcher schon die hermeneutische Betonung der Modellfunktion des Textes folgt.¹⁵⁸ Ist der Text das gegenüber dem ursprünglichen Ausdruck Sekundäre und Äußerliche, das für die humanwissenschaftliche Analyse zum Medium und Ort des Sinns wird, so widerspricht Dekonstruktion der klassischen Hierarchie, welche die Schrift zum Derivat gegenüber der Mündlichkeit (bzw. mit Aristoteles zum Ausdruck zweiter Stufe gegenüber dem Gedanken und der mündlichen Äußerung) herabsetzt. Schrift gilt ihr nicht nur als das Spätere, sondern zugleich als ein Früheres, von dem her Sinn und Meinen ihre Bestimmtheit erhalten. Nicht nur ist das Subjekt, wie Hegel forderte, in sei-

¹⁵⁵ Roland Barthes, „La mort de l’auteur“, in: *Manteia* (1968), S. 12–17; abgedruckt in: *Œuvres complètes*, vol. 2: 1966–1973, éd. par É. Marty, Paris 1994, S. 491–495; dt. „Der Tod des Autors“, in: Fotis Jannidis u.a. (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000, S. 185–193.

¹⁵⁶ Umberto Eco, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Mit Einwürlen von Richard Rorty u.a., München 1996, S. 75–98.

¹⁵⁷ M. Foucault, *L’ordre du discours*, Paris 1971, S. 28.

¹⁵⁸ Paul Ricoeur, „Qu’est-ce qu’un texte? Le modèle du texte: L’action sensée considérée comme un texte“, in: *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris 1986, S. 137–160, 183–212.

ner Äußerung und geschichtlichen Objektivierung zu betrachten, um über das Leben des Geistes konkrete Erkenntnis zu erlangen. Umgekehrt kommt das Subjekt erst aus der Äußerlichkeit heraus zu sich, gewinnt es ein Verständnis seiner selbst aus einem Sinngeschehen heraus, das ihm vorausgeht und an dem es teilhat, wird es zum Sprechenden, indem es hört und Sinn vernimmt, zum Schreibenden, indem es liest und die immer schon vorgängige Einschreibung, die ‚Urschrift‘ entziffert.

Beide Überschreitungen der Innerlichkeit sind gleichermaßen von Belang: das nicht aus sich Kommen und das nicht in sich Bleiben. Das Subjekt versteht sich nicht aus sich selbst, und es gewinnt erst im Ausdruck, in der darstellenden Gestaltung Klarheit über sich. Beides sind strukturelle Gründe, um nicht die *intentio auctoris* als solche zum Kriterium der Lektüre zu erheben; schon die traditionelle hermeneutische Anweisung, dass es gelte, einen Autor besser zu verstehen als er sich selbst verstanden hat, konvergiert mit dieser Einsicht. Über diesen grundsätzlichen Sachverhalt hinaus werden in neueren Diskussionen spezifischere Formen der Suspendierung des Autorprinzips geltend gemacht. Wenn es für alle Zeiten zutrifft, dass sich eine Äußerung mit dem Übergang in die Schrift von ihrer Herkunft ablöst, den „Ursprung zerstört“ und den Autor in die Vergangenheit zurücktreten, ihn gleichsam sterben lässt, so gehört es nach Barthes zum spezifischen Merkmal neuer Schreibweisen, dieses Zurücktreten mit zu artikulieren: „Für Mallarmé [...] ist es die Sprache, die spricht, nicht der Autor.“¹⁵⁹ Die Heideggersche Wendung „Die Sprache spricht“¹⁶⁰ meint eine Zurücknahme des Subjekts in das Medium des Sinns, das dabei gleichsam seine Medialität abstreift, zum eigentlichen ‚Subjekt‘ wird. Die Literaturtheorie hat unterschiedliche Konzepte ausgearbeitet, die den immanenten Sinnraum des Textes in seiner Funktionsweise beschreiben und gegen den ‚intentionalen Fehlschluss‘¹⁶¹ einer autorfixierten Lektüre zur Geltung bringen. In einer radikalen Version hat die Dekonstruktion die Bewegungen nachgezeichnet, in denen sich ein Textsinn konstituiert, der sich jenseits des subjektiven Meinens verortet.¹⁶² Lektüre hat auf das indirekte Sprechen, die Mehrschichtigkeiten und Überlagerungen im Text, seine Vernetzung mit seiner Herkunft und anderen Texten zu achten, um den Bedeutungslinien nachzugehen und darin den Sinn ‚des Textes‘ zur Artikulation zu bringen. Dekonstruktion schließt an selbstreferentielle Bewegungen an, die im Text selbst stattfinden, sie ist gleichsam eine Lektüre der Selbstdekonstruktion des Textes; die Intention eines *close reading*, bevor sie der inhaltlichen Vertiefung gilt, äußert sich als Sensibilität für die Form und Textualität des Textes. Zwei idealisierte Prämissen traditioneller Hermeneutik werden

¹⁵⁹ R. Barthes, „Der Tod des Autors“, a.a.O., S. 185ff., vgl. S. 187.

¹⁶⁰ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1959, S. 12.

¹⁶¹ William K. Wimsatt/Monroe C. Beardsley, *The Intentional Fallacy*, (1946), dt. *Der intentionale Fehlschluss*, in: F. Jannidis u.a. (Hg.), *Texte zur Autorschaft*, a.a.O., S. 84–101.

¹⁶² Vgl. E. Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist 2003, S. 245–269.

zugleich unterlaufen: das Postulat des homogenen Sinns und die Annahme einer in sich transparenten Sinnstiftung durch das Subjekt.

(2.) Allerdings ist festzuhalten, dass beide Prämissen allenfalls idealtypische Konstrukte, keineswegs tragende Thesen der Hermeneutik sind. In Wahrheit wird der Vorbehalt gegen die Hypostasierung des Subjekts bzw. den ‚intentionalen Fehlschluss‘ nicht erst im strukturalistischen oder dekonstruktivistischen Kontext artikuliert; vielmehr kommt er in der klassischen Hermeneutik selbst mit Nachdruck zum Tragen. Bereits innerhalb der traditionellen Texthermeneutiken, erst recht in der Ausweitung der Hermeneutik zur Grundlagentheorie der Geschichts- und Kulturwissenschaft und zur ‚philosophischen Hermeneutik‘ findet eine Gegenbewegung zur neuzeitlichen Subjektzentrierung statt. „Der Fokus der Subjektivität“, so Gadamers Fazit, „ist ein Zerrspiegel.“¹⁶³ Statt auf jenen Idealisierungen beharrt Hermeneutik sowohl auf der Unabgeschlossenheit des Sinns wie auf der Endlichkeit subjektiver Setzung; vom transzendentalen Signifikat entfernt sie sich ebenso dezidiert wie vom autonomen Subjekt als Quelle des Sinns. Insofern basiert die verbreitete Frontstellung neuerer Ansätze gegen die Hermeneutik und deren angebliche metaphysische und subjektphilosophische Fundamente zumindest teilweise auf einer verzerrenden Projektion. Dennoch geht Dekonstruktion unstrittig über die Hermeneutik hinaus, indem sie ein Spannungsverhältnis zum Subjektdenken, das auch diese charakterisiert, in verschärfter Weise hervortreten lässt.

Zu fragen ist, wie dieses Spannungsverhältnis zu fassen ist und wieweit aus ihm ein prinzipieller Vorbehalt gegen die Leitfunktion des Subjekts in der Hermeneutik resultiert. Als erstes scheint hier eine Differenzierung vonnöten. Es ist eine Differenzierung gegenüber dem Idealtypus des ‚hermeneutischen Intentionalismus‘¹⁶⁴, für welchen der subjektiv gemeinte Sinn – einer Sprachäußerung, einer Handlung – als Richtschnur des Verstehens fungiert, wobei das Subjekt gleichzeitig Ursprung des Sinns und Referenzpunkt des Verstehens ist: Es ist hier ein und dasselbe Subjekt, welches Sinn stiftet und für welches es Sinn gibt (bzw. mit Bezug auf welches der Sinn seine Bestimmtheit hat). Was einer meint, bestimmt den Sinn seiner Äußerung. In realen Sinnkonstellationen bildet das Zusammenfallen dieser beiden Funktionen eher einen Grenzwert als die reale Basis. Negativ formuliert, bedeutet dies, dass der Bezug auf das Subjekt, für welches die Sinnhaftigkeit z.B. einer Praxis oder einer Geschichte gegeben ist, für deren Verstehen durch dritte konstitutiv sein kann, ohne dass das betreffende Subjekt als autarker Urheber dieses Sinns unterstellt werden muss. Hermeneutische Sozialwissenschaft hat diesen Gedanken vielfältig ausgeführt: Um Lebensformen, Handlungen oder Institutionen adäquat zu erfassen, ist es nötig, auf die

¹⁶³ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen 1986, S. 281.

¹⁶⁴ Vgl. Axel Bühler, „Der hermeneutische Intentionalismus als Konzeption von den Zielen der Interpretation“, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 3 (1993), Heft 4, S. 511–586.

Binnenperspektive der in sie involvierten, von ihnen betroffenen Personen Bezug zu nehmen. Traditionen können nicht beschrieben werden ohne auf ihre Selbstbeschreibung und reflexive Selbstauslegung Bezug zu nehmen.

Die Fiktion eines in diesem Sinn gänzlich ‚subjektlosen‘ Textes, dessen Bedeutung ganz in das System der Differenzen und Signifikanten transponiert wäre, ohne die Perspektive eines Lesers oder Schreibers, für welchen sich Sinn kristallisiert, zu implizieren, oder das Modell eines vollständig objektivierten Sozialsystems, dessen Funktion beispielsweise ganz im Zusammenspiel ökonomischer Variablen in Absehung von den Perspektiven erlebend-handelnder Subjekte aufginge, sind Konstrukte, die das Sinnphänomen nicht zu erfassen erlauben. Die vom Computer aleatorisch generierten Gedichte haben, auch als sprachlich korrekte Gebilde, keinen Sinn, so wenig wie die kosmische Ordnung für sich eine Bedeutung hat. Die Idee einer ‚Lesbarkeit der Welt‘ – einer Sprache der Dinge, eines Buchs der Natur – ist nach Blumenberg Ausdruck eines Sinnverlangens, das darauf zielt, dass die Welt nicht nur in sich strukturiert und rational erkennbar sei, sondern sich uns erschließe, gleichsam zu uns spreche; sie ist Ausdruck des Wunsches, mit der Welt vertraut werden zu können, wie wir mit Menschen und Lebenszusammenhängen vertraut sind. Solcher Sinn ist immer Sinn für Subjekte, auch wenn offen bleibt, wodurch und durch wen er zustande kommt; Subjektivität ist ein unhintergehbare, transzendentaler Referenzpunkt von Sinn. Wenn Dilthey die ‚Bedeutung‘ eines Lebenszusammenhangs im Wechselverhältnis von Ganzem und Teilen ansiedelt – die semantische Bedeutung gleichsam mit der funktionalen ‚Bedeutung‘ des Teils für das Ganze und des Ganzen für die Teile zusammenführt –, so ist in diesem Zusammenhang nach ihm letztlich, über das Strukturgefüge hinaus, der Bezug zu dem Selbst impliziert, dem die Teile angehören und für welches ihr Zusammenhang von Belang ist.¹⁶⁵ Als dasjenige, für welches es Sinn gibt, ist Subjektivität unterhintergehbare Referenzpunkt der Sinnkonstitution. Darauf bezieht sich das Sinnverstehen, indem es sich als kulturwissenschaftliche Beschreibung auf die Menschen, die an einem Lebenszusammenhang teilhaben, als Lektüre auf den idealen Leser, dem im Text etwas gesagt wird, bezieht. Unser intuitives Verständnis wehrt sich dagegen, einem Übersetzungscomputer, sei er noch so perfekt programmiert, ein „Verstehen“ des Textes, d.h. ein Erkennen seines Sinns zuzuschreiben.

(3.) Nun geht die Frage nach dem Subjekt im Verstehen in zweifacher Weise über diesen basalen Subjektbezug hinaus. Infrage steht nicht nur das Subjekt, *für welches* Sinn ist, als gleichsam transzendentales Implikat des Gegebenseins von Sinn. Ins Spiel kommt das Subjekt ebenso als Subjekt der Reflexion und Verständigung, in deren Medium sich die konkrete Bedeutung konstituiert. Kommunikation ist nicht Datentransfer, Verstehen nicht Informationsverarbeitung,

¹⁶⁵ Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Manfred Riedel (Hg.), Frankfurt a.M. 1970, S. 284, 301.

wie sie von einer Maschine geleistet werden können. Verstehen schließt Verständigung, Fragen nach der Bedeutung, Interpretation und kritische Geltungsreflexion mit ein, wie sie nur im reflexiven Sinnbezug eines deutenden Subjekts stattfinden. Auch dies ist ein Aspekt des Subjektbezugs, der in einem reduktionistischen Sinnkonzept marginalisiert, von einem naturalisierten Bild des Verstehens eliminiert wird. Die Schwerpunktverschiebung von der Bedeutung zum Zeichen, die Verlagerung des Sinngeschehens ins Spiel der Differenzen, die Aufwertung der Materialität und Äußerlichkeit tendieren dazu, diese reflexive Potenz, die dem Verstehen als Verstehen innewohnt, aus dem Blick zu rücken. Dagegen gilt es nicht nur festzuhalten, dass Sinn immer *für* ein Subjekt ist – dass er nur in der Perspektive auf ein Subjekt sein Profil und seine Bestimmtheit erhält, dass eine Reihe materieller Zeichen nur für einen Leser zum Text wird –, sondern dass er in gewisser Weise *durch* das Subjekt ist. Was der Sinn einer Tradition, die Geltung einer Botschaft ist, ist nicht unabhängig davon, wie sie durch Subjekte rezipiert, ausgelegt, kritisch reflektiert und in Lebenszusammenhänge integriert werden. Die Rolle des Subjekts in der konkreten Genese des Sinns zugunsten von dessen systemisch-struktureller Verfasstheit zurückzudrängen bedeutet eine Aushöhlung des semantischen, aber auch des praktisch-normativen Sinnpotentials. Ein Teil des Streits um die Verselbständigung des Textes betrifft die Frage, in welcher Weise die im Text niedergelegten Sinn- und Geltungsansprüche ernstzunehmen seien; den Text in den Modus des Zitats bzw. der Zitierbarkeit zu verlagern, heißt tendenziell den illokutionären Akt und die in ihm artikulierten Ansprüche, denen das lesende Subjekt antwortet, zu suspendieren. Die Interaktion zwischen informationsverarbeitenden Maschinen ist diesseits solchen Verstehens. Dabei ist das Durch-das-Subjekt-Sein des Sinns nicht gleichbedeutend mit der Inthronisierung des Lesers als Sinnprinzip anstelle des Autors. Die kritische Reflexion ist eine kommunikative, die sich auf die – im Text, in der fremden Kultur – inkorporierten Geltungsansprüche einlässt und mit deren Repräsentanten in eine diskursive Auseinandersetzung tritt. Eine befremdliche, gar anstößige Praxis zu verstehen enthält wie den inneren Streit um deren Sinn und Recht; die Möglichkeit eines ‚wirklichen‘ Verstehens bleibt vom Gelingen solcher Verständigung abhängig. Auch wenn dies nicht in der alleinigen Macht des Lesers, Interpreten oder Kritikers steht, kommt mit diesem eine genuine subjektive Potenz zum Tragen, die im konkreten Sinngeschehen unhintergebar ist. Sinn zu verstehen impliziert den Bezug auf ein Subjekt, für welches und durch dessen Interpretation Sinn ist.

Über das basale Für-das-Subjekt-Sein geht ebenso ein anderes Durch-das-Subjekt-Sein hinaus, das nicht im Hörer, sondern im Sprecher liegt. In der Tiefe des von Blumenberg evozierten Sinnverlangens liegt nicht nur der Wunsch, dass die Welt uns lesbar werde, sondern dass darin jemand zu uns spreche, uns anspreche, sich uns zu erkennen gebe. Im Horizont des Für-das-Subjekt-Seins stoßen wir erneut auf das Autorprinzip, von dem die Frage nach dem Subjekt im Verstehen ihren Ausgang nahm. Die Figur des Subjekts als Sinnquelle, die

zunächst hinter dem Subjekt als Referenzpunkt des Verstehens zurücktrat, ist für sich zu betrachten und auf ihre Voraussetzungen – bzw. die Gründe und Berechtigung ihrer Problematisierung – hin zu überprüfen.

3. Das Subjekt als Schöpfer des Sinns

(1.) Wir fragen nicht mehr, inwiefern wir im Verständnis eines Textes auf dessen Autor zurückverwiesen sind, sondern wieweit überhaupt ein Subjekt sich im Text zum Ausdruck bringen kann. Das Modell des hermeneutischen Intentionalismus ist nicht nur voraussetzungsreich hinsichtlich des Verstehens, sondern ebenso des Produzierens von Sinn. Noch der verbreitete Vorbehalt gegen das Autorprinzip geht im Prinzip von einem idealisierten Autorbegriff aus, der ein sich selbst transparentes, des Sinns mächtiges Subjekt unterstellt. Dagegen wird aus phänomenologischer wie hermeneutischer Perspektive der Nachweis erbracht, dass das Subjekt nicht in diesem emphatischen Sinn Autor seines Produkts – a fortiori nicht alleiniger Referenzpunkt für dessen Deutung – sein kann. Komplementär zum Nicht-in-sich-Bleiben wurde das Nicht-aus-sich-Kommen als Überschreitung subjektiver Immanenz genannt: Die Intention, die erst im hervorgebrachten Text artikuliert und lesbar ist, kommt nicht aus sich, sondern gründet in einem ihr Vorausliegenden. Das Subjekt ist nicht im vollen Sinn Ursprung, weder für andere noch für sich selbst. Was die neuere Subjektivitätsphilosophie in bewusstseins- und geschichtsphilosophischer Perspektive diskutiert hat, ist analog in hermeneutischem Bezug, im Blick auf den Sinn und die subjektive Sinnstiftung zu reflektieren. Dabei sind die beiden Transzendierungen, das prospektive und das retrospektive Hinausgehen über das Selbst, letztlich in ihrem Zusammenspiel zu fassen. Es ist ein und dieselbe Nichtpräsenz, dieselbe Nichtautarkie, die sich nach beiden Seiten manifestiert. Weil das Subjekt nicht aus sich kommt, kann es nicht in sich verharren, sondern bedarf es des Umwegs über die Äußerlichkeit, um sich über sich zu verständigen.

Formal ist der Text zwar Äußerung eines Subjekts. Dies bezeugt die Signatur, mit der jemand seine Autorschaft bekundet. Die Unterschrift ist das Analogon der idealtypischen Präsenz des Subjekts im – im Indikativ Präsens der ersten Person formulierten – Sprechakt.¹⁶⁶ Indessen ist diese formal unhintergehbare Selbstbekundung des Subjekts als Akt fragil und aufklärungsbedürftig: Wer spricht oder signiert, in wessen Namen, mit der Übernahme welcher Verantwortung, in welcher Freiheit und mit welcher Macht, tangiert die Rolle des Subjekts zutiefst. Das Ideal wäre, im vollen Sinne Autor, souveräner Urheber des Sinns zu sein, diesen eigenmächtig verantworten zu können. Es ist das Ideal des auctors, der seiner Welt selbsttätig Sinn verleiht, nicht als bloßer Schreiber oder

¹⁶⁶ J. Derrida, „Signature événement contexte“, in: *Marges de la philosophie*, Paris 1972, S. 365–393.

Abschreiber¹⁶⁷ Diskurse strukturiert oder reproduziert; eine Spitze dieses Originalitätswillens wäre H. Blooms Figur des starken Dichters, der die Beeinflussung durch seinen Vorgänger in der Ursprünglichkeit des eigenen Schaffens absorbiert¹⁶⁸ und der, wie R. Rorty unterstreicht, auch die Sprache, in welcher er sich ausdrückt, selbst hervorbringt, statt sich in ihr als vorgegebenem Medium zu bewegen oder sich ihrer nur parasitär-idiosynkratisch zu bedienen.¹⁶⁹

Indessen ist solche Ursprünglichkeit dem endlichen Subjekt verwehrt. Das geschichtliche, inkarnierte Subjekt ist sich nie in dieser Selbstkoinzidenz gegeben, aus der heraus es vollständig „original“ sein könnte. Ein Leitmotiv im Überschneidungsbereich hermeneutischen und phänomenologischen Denkens ist der Nachdruck auf diesem unausweichlichen Sichtentgleiten, das nicht nur als Defizit, sondern als Grundlage von Sinn und Selbstsein wahrgenommen wird. Historische und soziale Situiertheit, Leiblichkeit, Unbewusstes sind Dimensionen dieser Bedingtheit, die insgesamt bedeuten, dass der Mensch nicht souverän über sich verfügt, sich weder praktisch noch kognitiv gegeben ist, nie rein aus sich heraus anfängt. Es sind zugleich Dimensionen, die anzueignen und durchzuarbeiten Bedingung dafür ist, dass er sich über sich selbst verständigen, über sein Sein und Wollen Klarheit erlangen kann. Seine Selbstbestimmung vollzieht er nicht als freien Entwurf, sondern aus einer Geworfenheit, einem Sich-Gegebensein heraus, das er zunächst verstehend aneignen und auslegen muss. Er schafft nicht einfach Sinn, sondern bewegt sich im Horizont einer Kultur, einer Geschichte oder Tradition, innerhalb deren er Sinn rezipiert und neu gestaltet. Auch als was er sich selbst versteht, das Bild, das er von sich hat und über das er sich identifiziert, ist nicht reine Setzung, sondern Resultat eines Zusichkommens, das durch das Undurchschaute und Fremde hindurchgeht und sich am mangelhaften Verständnis seiner selbst abarbeitet. Hermeneutik – exemplarisch in den Konstellationen einer ‚Hermeneutik des Verdachts‘¹⁷⁰ – gilt einem Verstehen, das sich über die Kritik solcher Weisen der Selbstverstellung und des Selbstmissverstehens vollzieht.

Die ‚Hermeneutik des Selbst‘, die den Horizont eines solcherart erweiterten verstehenden Selbstverhältnisses bildet¹⁷¹, positioniert sich jenseits einer Theorie des Cogito. Ihr Fokus ist nach Ricœur nicht das *je*, sondern das *soi*: nicht das Ich als Initialpunkt subjektiver Setzung, sondern das Selbst als Resultat der Reflexi-

¹⁶⁷ Vgl. die Figur des Kopisten in ‚Bouvard et Pécuchet‘ von Gustave Flaubert.

¹⁶⁸ Harold Bloom, *Einfluss-Angst. Eine Theorie der Dichtung*, Basel 1995.

¹⁶⁹ Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1989, S. 53f.

¹⁷⁰ Eine solche expliziert P. Ricœur am Beispiel von Marx, Nietzsche und Freud: Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, S. 40ff.; Ders., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris 1969.

¹⁷¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; vgl. E. Angehrn, „Selbstverständigung und Identität. Zur Hermeneutik des Selbst“, in: Bukhard Liebsch (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg/München 1999, S. 46–69.

on und Rückkehr zu sich.¹⁷² Es ist eine Rückkehr, die nicht in direkter Zuwendung zu sich, im Medium der Introspektion, sondern im Umweg über das Andere, in der Rekonstruktion der Genese, der Entzifferung externer Vermittlungen stattfindet. Die indirekte Sinnerschließung, die Ricœur exemplarisch an den Modellen der Psychoanalyse und Ideologiekritik expliziert, ist analog für nicht-pathologische Formen defizienter Selbsttransparenz geltend zu machen. Gadamer hat deutlich gemacht, dass der innerste Kern des Hermeneutischen darin besteht, nicht nur die Fremdheit des Anderen, sondern die des eigenen Selbst zu überwinden: Nicht nur verstehen, was ein Dokument aus einer anderen Zeit oder fremden Kultur bedeutet, sondern was ich selber meine – als was ich mich verstehe, was ich will und sagen will –, ist Gegenstand hermeneutischer Arbeit. Das Ringen um das richtige Wort will nicht einem klaren Gedanken den adäquaten Ausdruck zuordnen, sondern über den Gedanken selbst Klarheit gewinnen. Wenn der Mensch nach Heidegger wesentlich verstehend ist, immer schon mit einem bestimmten Verständnis seiner selbst, einem Bild der Welt existiert, so haben andere Autoren die konstruktiv-rekonstruktive Seite dieses Verstehens herausgestellt: indem sie den Menschen als das sich selbst interpretierende Tier definieren¹⁷³ oder als das Wesen, das keine höhere Aufgabe hat als sich immer wieder auf andere Weise selbst zu beschreiben.¹⁷⁴ Das Selbst, weit davon entfernt, über sich im Klaren zu sein und von seinem Binnenraum aus den Sinn der Welt zu stiften, muss sich erst finden in einer Erforschung, die Selbstexploration und Erkundung der Welt in einem ist. Umso weniger kann es als fester Referenzpunkt einer auktorialen Textauslegung fungieren. Erst im Text und aus ihm heraus kommt das Subjekt zu sich.

(2.) Nun überlagern sich in den Debatten um das Subjekt zwei unterschiedliche Diskurse. Der eine argumentiert strukturell und gilt der Auseinandersetzung um den prinzipiellen Status des Subjekts. Der zweite bewegt sich im Rahmen der Geschichte und erörtert den real- und ideengeschichtlichen Wandel dieses Status. Zum Teil überblenden sich beide Fragestellungen, sofern etwa die historische Abschwächung der Subjektposition als Korrektur einer unhaltbaren Hypostasierung erscheinen kann; gleichzeitig bringt der historische Diskurs Aspekte zum Tragen, die nicht in innertheoretischen Kontroversen aufgehen. In der Kritik bzw. Krise des Subjekts sind drei Konstellationen – eine systematische, eine ideengeschichtliche, eine realhistorische – auseinanderzuhalten.

Die vorausgehenden Überlegungen betrafen die systematische Stellung des Subjekts und berührten damit zugleich den *ideengeschichtlichen* Wandel. Die Auseinandersetzung zwischen Absolutheit und Bedingtheit, Souveränität und Defizienz, Geschlossenheit und Offenheit, Zentralität und Dezentrierung

¹⁷² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, a.a.O., 27ff.

¹⁷³ Charles Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt a.M. 1975, S. 171.

¹⁷⁴ R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1989.

umreißt im Ganzen eine strukturelle Polarität, die den Rahmen des neuzeitlichen Subjektdenkens charakterisiert. Endlichkeit und Geschichtlichkeit sind die beiden Hauptstichworte, die im nach-idealistischen Denken gegen die Figuren eines transzendentalen Subjekts, eines absoluten Wissens oder eines vollendeten Selbstbezugs ins Feld geführt werden. Dabei lassen sich unterschiedliche Gegenbewegungen gegen die Figur eines absoluten Subjekts unterscheiden. Teils geht es (a) um den Aufweis einer *konstitutiven Endlichkeit* des Subjekts, dessen Selbstverhältnis sich aus einem nicht selbst gesetzten Grund versteht, wobei dieser Aufweis *im Innersten des idealistischen Projekts* selbst, im Kulminationspunkt klassischen Subjektdenkens festgemacht wird;¹⁷⁵ teils (b) um den Nachweis einer Geschichtlichkeit und Endlichkeit – Sozialität, Sinnlichkeit, Leiblichkeit, Unbewusstheit –, die *gegen die angebliche Verabsolutierung* des Subjekts im modernen Denken zur Geltung gebracht wird. Soweit präsentiert sich die Gegenwendung als theoretische Korrektur, die zugleich mit einer ideengeschichtlichen Verschiebung einhergeht. Historismus, Sozialwissenschaften, Psychoanalyse, Phänomenologie, Hermeneutik setzen im 19. und 20. Jahrhundert Akzente, in denen sich diese Wende konkretisiert.

In neueren Debatten sind andere disziplinäre Orientierungen und Theoriekontexte hinzugekommen, welche die Frage nach dem Subjekt mit neuer Schärfe aufwerfen. Dazu zählen einerseits (c) *(post)strukturalistische, postmoderne, dekonstruktivistische* Konzepte, die zugleich mit dem Ende der Aufklärung und der Krise der Metaphysik auch den Tod des Subjekts verkünden. Sie artikulieren sich weithin polemisch gegen die Tradition, als Antithese zu Orientierungen, in denen – so die Lesart – metaphysische Vernunft- und Einheitssuppositionen sich mit der Emphase eines idealistischen Subjektbegriffs verbünden. Auf der anderen Seite (d) sind – teils frei von dieser Antithetik – Sichtweisen zu nennen, die neuen wissenschaftlichen Orientierungen entstammen und zu einem reduktionistischen Verständnis des Subjekts bzw. des Geistes führen: *Materialismus, Naturalismus, Neurologie, Künstliche Intelligenz* sind Stichworte, die dieses Feld aktueller Auseinandersetzung um das Subjekt definieren. Die theoretischen Korrekturen bzw. wissenschaftlichen Streitpunkte, die sie anzeigen, gehen gewissermaßen tiefer als der Disput um Endlichkeit und Geschichte, der im Prinzip innerhalb des klassischen Diskurses, im Ausgang von geteilten Prämissen zu führen ist; demgegenüber steht nun in Frage, wieweit unser intuitives Verständnis vom Geist und unser überliefertes Vokabular der Subjekttheorie in sich sachhaltig sind und den Phänomenen, die sie erfassen wollen, überhaupt gerecht werden (können). Wieweit die hier sich abzeichnenden Frontstellungen – Geist und Materie, Denken und Maschine – zu den gleichsam klassischen Kontrover-

¹⁷⁵ Vgl. Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a.M. 1967; Ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982; Ders., *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1982.

sen zwischen Absolutheit und Endlichkeit in ein heuristisch fruchtbares Verhältnis zu bringen sind, ist vorerst eine offene Frage.

Neben diesen ideengeschichtlichen Verschiebungen, die teils in klassischen Subjektkonzepten sachlich angelegt sind, teils theoretisch-wissenschaftlichen Innovationen entstammen, sind die *realhistorischen* Prozesse zu nennen, die das Schicksal des Individuums bestimmen. Ihnen gilt in Auseinandersetzungen um das Subjekt oft die größte Emphase. In Frage steht die reale Aushöhlung subjektiver Macht und Autonomie, die als Unterdrückung des Individuums durch soziale Mechanismen, als psychische Ichschwäche, als Ohnmacherfahrung gegenüber der Natur und im Umgang mit ökonomischen und technischen Entwicklungen erfahren wird. Exemplarisch sei auf das Bild verwiesen, das Horkheimer und Adorno vom Subjekt zeichnen und in dem sich die Erfahrung des Totalitarismus mit einer umfassenden Genealogie herrschaftlicher Subjektivität und einer negativistischen Kulturtheorie der Gegenwart verschränkt. Die auf das Ganze ausgreifende Figur einer ‚Dialektik der Aufklärung‘ beschreibt in ihrem Kern zugleich den Gang der Subjektwerdung: Die Potenzierung der Herrschaft über die Natur und über sich selbst ist Kehrseite einer Vereinseitigung und zunehmenden (Selbst-)Entfremdung. Der für das neuzeitliche Subjekt kennzeichnende Entwicklungsgang einer Selbsterhaltung, die sich zur Selbststeigerung überhöht, welche in Selbstzerstörung umschlägt,¹⁷⁶ wird in die Urgeschichte des Subjekts eingezeichnet und auf dessen Geschichte im Ganzen übertragen. Das Oszillieren zwischen Allmacht und Ohnmacht, Hypostasierung und Toterklärung des Subjekts scheint einer kritischen Zeitdiagnose weithin unhintergebar. Aufschlussreicher als die Kontroverse um solche Globalthesen sind dabei womöglich materiale Analysen, wie sie etwa Adorno in seinen musikphilosophischen Essays vorlegt, in denen er die Unterdrückung bzw. Verkümmern subjektiver Fähigkeiten nachzeichnet, bis hin zu dem Punkt, wo deren Verschwinden in der Musik nur noch als Spur des Leidens lesbar wird.

(3.) Die in der Sache anstehende Frage wäre die nach dem gegenseitigen Verhältnis dieser Relativierungen des Subjekts im systematisch-strukturellen, ideengeschichtlichen und realhistorischen Kontext. Offenkundig bestehen hier sowohl Analogien wie Divergenzen. Die Hochschätzung und die Problematisierung der Subjektfigur stehen in Theorie und Geschichte in analoger Gegenläufigkeit, wobei aber schon innerhalb der Theorie heterogene Motive – Substanz/Subjekt, Absolutheit/Geschichte, Autonomie/Endlichkeit, Geist/Naturalisierung – ins Spiel kommen, die nicht in einen einheitlichen Diskurs integrierbar sind. Erst recht wäre im Einzelnen zu prüfen, wieweit reale Zurückdrängungen des Subjekts gewissermaßen als Bestätigung der theoretischen Kritik

¹⁷⁶ Vgl. Hans Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a.M. 1976; E. Angehrn, „Selbstverwirklichung – Selbststeigerung – Selbstzerstörung. Motive neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie“, in: Joachim Küchenhoff (Hg.), *Selbstzerstörung und Selbstfürsorge*, Gießen 1999, S. 54–74.

an überhöhten Subjektkonstrukten zu lesen sind – oder aber ohne Berührung mit ihnen bleiben, ganz anders ansetzen oder eher auf Seiten des Kritisierten als der Kritik zu verbuchen sind.

Ohne diese Konstellation im Einzelnen zu durchleuchten, ist die generelle Stoßrichtung dieser Problematisierungen des Subjekts im Kontext der hermeneutischen Leitfrage zur Diskussion zu stellen. Auch hier drängt sich ein ähnliches Fazit wie für die erste Fragerichtung auf. Wie sich ein bestimmter Subjektbezug für das Verstehen und die Lektüre als unhintergebar erwiesen hat, ist das Subjekt für die Konstitution von Sinn nicht durch subjektlose Prozesse, Strukturen und Automatismen substituierbar. Der unter variierenden Hinsichten geführte Nachweis, dass das Subjekt nicht Herr des Sinns – auch nicht des von ihm selbst geäußerten oder gestalteten Sinns – ist, bedeutet nicht, dass dieser ohne es zustande kommt. Er kann als Sinn nur von einem Subjekt her und im Bezugsraum subjektiven Erlebens bestimmt sein. Hermeneutik thematisiert zwei Arten von Grenzen bzw. Schwellen des Sinns. Infrage steht die Distinktion von Sinn und Nicht-Sinn zum einen, von subjektivem und nicht-subjektivem Sinn zum anderen. Die erste, die etwa bei Ricœur unter dem Titel ‚Sinn und Kraft‘ angesprochen ist und die beispielsweise in Auseinandersetzung mit dem naturalen Fundament der Psychoanalyse thematisch ist,¹⁷⁷ wirft die Frage nach der Genese des Sinns, aber auch seinem bleibenden Bezogensein auf Nichtsinnhaftes auf. Wenn es in einer abstrakten Sicht naheliegend scheint, hier zwei Seinsregionen für sich festzuhalten – in gewisser Analogie zur traditionellen Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften –, so kommt Nichtsinn im Horizont der Hermeneutik als das Andere des Sinns, als eines, das mit Bezug auf den Sinn definiert wird, in den Blick. Der *Dual Sens et non-sens*¹⁷⁸ definiert den unhintergehbaren und unüberschreitbaren Rahmen sinnhaften Erlebens. Die Grenze des Sinns ist das, an welchem Sinn sich abarbeitet und das nur innerhalb dieses Bezuges Sinn hat. Dies ist zu unterstreichen im Blick auf die Aufwertungen der Äußerlichkeit, Materialität, Stofflichkeit etwa in der Dekonstruktion: Die von Derrida akzentuierte Dialektik von Außen und Innen meint die Rehabilitierung und Rezentrierung eines Außen, das nicht für sich als Grundlage ins Zentrum zu stehen kommt, sondern seinerseits nur vom Innen her und mit Bezug auf es sinnkonstituierend ist. Ebenso ist das Gewicht, das die Hermeneutik dem nicht-subjektiven Sinn, den nicht auf subjektive Intentionen rückführbaren objektiven Vermittlungen beimisst, nicht gleichbedeutend mit einem Transfer des Sinnphänomens ins Vor- und Außersubjektive. Auch hier gilt, dass objektiver Sinn nur im Horizont subjektiver Apperzeption als solcher erfassbar wird. Sinn gibt es für das Subjekt nur durch das Subjekt – nicht durch es allein, aber nicht ohne es, nicht losgelöst von der durch das Subjekt geleisteten Struktu-

¹⁷⁷ Diesen Akzent setzen J. Derrida (Ders., „Freud et la scène de l'écriture“, in: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, S. 293–340) und R. Rorty (Ders., „Freud und die moralische Reflexion“, in: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, S. 38–81).

¹⁷⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1948.

rierung und sinnhaften Auslegung. Auch als – wie immer vermittelter, entäußerter, begrenzter – ‚Ursprung‘ bleibt das Subjekt, gegen alle Toterklärungen, nicht-hintergebar Referenzpunkt des Sinnphänomens.

II. Historisches Verstehen

Wozu Philosophiegeschichte?

1. Die Geschichtsverwiesenheit der Philosophie

Zu den Besonderheiten der Philosophie gehört ihr spezifischer Geschichtsbezug. Historische und systematische Themenstellungen werden in Forschung und Lehre sowohl je für sich wie in unterschiedlichen Verbindungen behandelt, ohne dass die historische Beschäftigung gleichsam als Zusatz oder Sonderthema (wie die Medizingeschichte in der medizinischen Forschung und Ausbildung) erscheint. Klassische Positionen vertreten die Zusammengehörigkeit im emphatischen Sinn: Für Hegel wie für Schelling bilden die logisch-systematische und die historische Entfaltung des philosophischen Gedankens zwei Seiten desselben Prozesses. Doch auch wo sie nicht diese enge Zusammenführung postuliert, geht Philosophie vielfach so vor, dass sie Fragestellungen, Begriffsklärungen und Theorieentwürfe im Kontext anderer Positionen situiert, sie im Gespräch mit früheren Konzepten entwickelt und zur Diskussion stellt. Philosophie präsentiert sich weithin – auch – als historische Disziplin. Gleichwohl ist ihr Geschichtsbezug alles andere als unkontrovers. Nicht nur haben sich Erneuerungsbewegungen periodisch von den Bindungen der Vergangenheit freizumachen versucht und – im Namen der Vernunft, des Rückgangs zu den Phänomenen, der Reflexion auf die Sprache – die radikale Neubegründung der Philosophie verkündet. Auch Autoren, die sich durchaus geschichtlich situieren, haben ihren Vorbehalt gegenüber dem Vorrang historischer Bildung artikuliert. Immanuel Kant, der meinte, man könne „niemals Philosophie (es sei denn historisch), sondern nur philosophieren lernen“, hat sich ironisch vom toten Wissensgut der Historie¹⁷⁹ und von jenen Gelehrten distanziert, „denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl als neuen) selbst ihre Philosophie ist“¹⁸⁰ – gleichsam Quines Bonmot vorwegnehmend, dass sich zwei Arten von Menschen für Philosophie interessieren: diejenigen, die sich für die Philosophie, und jene, die sich für die Geschichte der Philosophie interessieren (worauf MacIntyres Replik lautet, dass diejenigen, die sich für die Philosophie interessieren, dazu verurteilt sind, in hundert Jahren nur mehr jene zu interessieren, die sich für die Geschichte der Philosophie interessieren).¹⁸¹

¹⁷⁹ Immanuel Kant, *Werke*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1960, Bd. 1, S. 908; vgl. *Kritik der reinen Vernunft* B 864: Wer nur historisches Wissen aneignet, „hat gut gefasst und behalten, d.i. gelernt und ist ein Gipsausdruck von einem lebenden Menschen.“

¹⁸⁰ I. Kant, *Prolegomena* A 3, in: *Werke*, a.a.O., Bd. 3, S. 113.

¹⁸¹ Alasdair MacIntyre, „The relationship of philosophy to its past“, in: Richard Rorty et al. (Hg.), *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge 1984, S. 31–48 (39f.).

Indessen bleibt die Geschichtsverwiesenheit trotz der strittigen Wertung ein charakteristisches Merkmal der Philosophie. Philosophie entwickelt sich in einer Geschichte, und sie bezieht sich auf ihre Geschichte; in gewissem Sinn kann man sagen, dass sie sich durch eine unvergleichliche Kontinuität, ein über Generationen und Epochen hinweg geführtes Gespräch gegenüber allen anderen Disziplinen auszeichnet. Doch ist es ein Merkmal, das in seiner Bedeutung und seiner Tragweite weitgehend unaufgeklärt ist.

2. Typen des Geschichtsbezugs

Geschichte ist im philosophischen Diskurs in unterschiedlicher Weise präsent. Schematisch lassen sich vier Formen unterscheiden, zwischen denen im Konkreten fließende Übergänge und Verbindungen bestehen. Eine *erste* ist der Bezug auf historische Positionen im Kontext themenbezogener philosophischer Arbeit: Zur Illustration, Beglaubigung, Kontextualisierung oder Verdeutlichung wird in der Bearbeitung einer philosophischen Problemstellung sei es punktuell, sei es komparativ ausgreifend auf einzelne Positionen, Strömungen, Schulen der Philosophiegeschichte eingegangen. Der Geschichtsbezug geschieht idealiter nicht um seiner selbst willen, sondern um der Sachfrage willen. Der *zweite* Typus ist die historische Studie, die sich einem Autor, einem Werk, einer geschichtlichen Problemkonstellation zuwendet – die auch im Rahmen heutigen Philosophierens interessieren können, denen aber zugleich ein eigentlich historisches Interesse, ein Interesse an der Aufhellung und Aneignung einer vergangenen Gestalt philosophischen Denkens gilt. Dieses weitet sich im *dritten* Fall zur eigentlich historiographischen Rekonstruktion aus: Hier geht es im engen Sinn um das Interesse an Philosophiegeschichte bzw. um die Historiographie der Philosophie, die sich einzelnen thematischen Diskussionssträngen, Traditionen und Epochen bis hin zu ‚der‘ Geschichte der Philosophie als ganzer zuwenden kann. Als *viertes* wäre schließlich die genuin philosophische Rekonstruktion des Gangs des Denkens zu nennen, idealiter die geschichtsphilosophische Deutung der Philosophiegeschichte, die deren Gesetzmäßigkeit, Einheit und Vernünftigkeit (bzw. deren Fehlen) herausstellt und reflektiert.

Es liegt auf der Hand, dass alle diese Weisen, sich auf Philosophie im Medium ihrer Geschichte einzulassen, verschiedene Prämissen ins Spiel bringen, unterschiedliche Fragen aufwerfen und mit verschiedenen Problemen konfrontieren. Notorisch sind die Probleme der zuletzt genannten spekulativen Geschichtsdeutung, deren Ansatz heute ähnlich problematisiert wird wie das geschichtsphilosophische Projekt als solches. Spezifischen Problemen historischer und ideengeschichtlicher Forschung begegnen der zweite und dritte Typus: Problemen der Quellenforschung, der zeitlichen und kulturellen Kontextualisierung, der historischen Konstruktion, der Periodisierung – zusätzlich aber auch der Inbezugsetzung zu heutigen Positionen und der Integration in das

Fachgespräch der Gegenwart; spiegelbildlich sind Fragen an die erste Variante, Fragen nach Funktion und Tragfähigkeit historischer Bezüge im aktuellen philosophischen Diskurs zu stellen. Grundsätzlich lässt sich fragen, wieweit wir hier überhaupt mit einer zusammenhängenden, einheitlichen Problemstellung zu tun haben; offenkundig ist, dass sich die unterschiedlichen Motive und Themenstellungen nicht auf einen Typus zurückführen lassen.

Gleichwohl möchte ich für das Folgende eine Fokussierung vornehmen, um von einem Kernpunkt aus das Problem der Geschichtsverwiesenheit der Philosophie ins Auge zu fassen. Ich wähle dazu die erste der genannten Formen, die teils punktuelle, teils mehr oder weniger ausführliche Bezugnahme gegenwärtigen Philosophierens auf Positionen, Strömungen und Epochen der Geschichte. Diese Bezugnahme scheint zwar gegenüber dem historiographisch-fachwissenschaftlichen wie dem geschichtsphilosophisch-spekulativen Diskurs unproblematischer, gleichsam belangloser. Dennoch erweist mit Bezug auf sie die Frage nach dem Stellenwert des Historischen ihre Virulenz. In ihrem Horizont tangiert die Alternative von systematischer und historischer Perspektive das Selbstverständnis der Philosophie als solcher. Die Leitfrage des Folgenden gilt dem Wozu des allgemeinen Geschichtsbezugs, nicht den spezifischen Zielen und Problemen wissenschaftlicher Philosophiegeschichtsschreibung und philosophischer Geschichtskonstruktion.

Zusätzlich zur typologischen ist die historische Varianz des Geschichtsbezugs von Belang. Dass Philosophie wesentlich auf ihre Geschichte bezogen sei, kennzeichnet sie in ihrem Hauptstrang und schwerpunktmäßig, doch weder in allen Epochen noch in allen Ausprägungen.¹⁸² Wie Geschichtsdenken überhaupt, unterliegt die Geschichtsreflexion der Philosophie einem signifikanten historischen Wandel. Generell wird man aufs Ganze von einer zunehmenden historischen Reflektiertheit des Denkens sprechen können, ohne damit eine lineare Entwicklung zu unterstellen. Schon die Gründerfiguren, allen voran Aristoteles, verbinden ihre systematische Analyse mit einem Rückblick auf die Vorgänger,

¹⁸² Zum historischen Wandel vgl.: Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973 (deutsch: Darmstadt 1990); Martial Gueroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, 3 vol., Paris 1988; Gilbert Boss (Hg.), *La philosophie et son histoire*, Zürich 1994; Enrico Castelli et al., *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Rom/Paris 1956; Petra Kolmer, *Philosophiegeschichte als philosophisches Problem*, Freiburg/München 1998; Rolf W. Puster (Hg.), *Veritas filia temporis? Philosophiehistorie zwischen Wahrheit und Geschichte*, Berlin/New York 1995; Richard Rorty/J.B. Schneewind/Quentin Skinner (Hg.), *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge 1984; Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1991; Ulrich Johannes Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M. 1990; Volker Cayssa/Klaus-Dieter Eichler (Hg.), *Philosophiegeschichte und Hermeneutik*, Leipzig 1996; Emil Angehrn, „Denken in der Zeit – Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie“, in: Herta Nagl-Docekal/Johannes Rohbeck (Hg.), *Geschichtsphilosophie*, Darmstadt 2003.

um sich der eigenen Fragen und Forschungshypothesen zu versichern.¹⁸³ Während Aristoteles seinerseits für mittelalterliche Autoren wie Thomas als unumstrittene Referenzposition fungiert, bildet sich erst in der Neuzeit Philosophiegeschichte als eigenständige wissenschaftliche Disziplin heraus, die zudem in ein bestimmtes Verhältnis zur Philosophie zu stehen kommt; der deutsche Idealismus markiert den Höhepunkt dieser Entwicklung, auf welchem einerseits die Philosophiegeschichte aus dem Begriff bzw. apriorisch entwickelt wird, andererseits systematische und historische Philosophie in engster Weise ineinander verflochten werden. Wie für die Geschichtsphilosophie, ist für die Philosophiegeschichte der Kulminationspunkt indes zugleich Wendepunkt: Nach Kant und Hegel ist der konstitutive Geschichtsbezug im Selbstverständnis der Philosophie etabliert, doch dies so, dass sich dieses Verständnis jenseits der überschwenglichen Vernunftkonstruktion artikuliert. Dass der zeitliche Gang des Gedankens gesetzmäßig-vernünftig verlaufe und ein Selbstexplikationsprozess der Vernunft sei, verliert im 19. Jahrhundert seine Glaubwürdigkeit: Eher denn als Beglaubigung gilt Geschichtlichkeit für den Historismus als Index der Relativität. Für das nachhegelsche Denken stellt sich umgekehrt die Aufgabe, Vernunftanspruch und historisches Bewusstsein, die nicht mehr natürlicherweise konvergieren, in neuer Weise zu einem Ausgleich zu bringen.¹⁸⁴

Nicht nur hinsichtlich der Geltungsimplikation, sondern auch des Zeithorizonts variiert der Geschichtsbezug der Philosophie in typischer Weise. Bei Platon und Aristoteles finden wir den Rückgriff auf die vorsokratische Gründungsphase der Philosophie, teils auf deren mythische Vorgeschichte; Philosophiehistorie setzt ein mit dem Rückblick auf die Vorgänger, idealiter mit der Besinnung auf den Ursprung der eigenen Disziplin. Diese Ausrichtung begleitet das Denken im Laufe seiner Geschichte, etwa als sporadischer Rückblick auf ältere Positionen, bis in die Spätzeit, wo Philosophie sich in typischen Konstellationen als Rückschau und historische Besinnung artikuliert, als Kritik der eigenen Geschichte (z.B. als Metaphysikkritik) wie als Selbstvergewisserung aus dem Anfang. In ihrer klassischen Ausprägung enthält Philosophie sodann einen Ausgriff auf das Ganze der Geschichte, der komplementär zum Rückgriff den Vorgriff impliziert und idealiter vom ersten Anfang zur Vollendung ausgreift und zwischen beiden eine rational deutbare Geschichte entfaltet. Versionen eines in diesem Sinn teleologischen Konzepts können wir bei Kant, Hegel, Schelling und Husserl erkennen. Als dritte Figur wäre davon idealtypisch die ‚nach-geschichtsphilosophische‘ Philosophiehistorie zu unterscheiden, die jenseits von Ur-

¹⁸³ Vgl. Erwin Sonderegger, „Was ist die Funktion geschichtlicher Bezüge bei Aristoteles“, in: Emil Angehrn/Bernard Baertschi (Hg.), *Philosophie und Philosophiegeschichte*, Studia philosophica Vol. 61, Bern/Stuttgart/Wien 2002, S. 139–152.

¹⁸⁴ Vgl. Ursula Renz, „Philosophiegeschichte angesichts der Geschichtlichkeit der Vernunft. Überlegungen zur Historiographie der Philosophie im Ausgang vom Marburger Neukantianismus“, in: E. Angehrn/B. Baertschi (Hg.), *Philosophie und Philosophiegeschichte*, a.a.O., S. 177–197.

sprungs- und Abschlussvisionen und unabhängig von einer übergreifenden Entwicklungslogik die Geschichtlichkeit der Philosophie artikuliert und das eigene Philosophieren in den historischen Diskurs der Philosophie einfügt; diese Gestalt lässt sich anhand von Autoren wie Gadamer, Derrida und Rorty exemplifizieren. Die so skizzierte Dreiteilung, die selbst eine gewissermaßen geschichtsphilosophische Figur zeichnet, präsentiert sich parallel zur Entwicklung des philosophischen Geschichtsdenkens als solchen, als sukzessive Formierung eines starken, konzeptuell anspruchsvollen Geschichtsverständnisses, das nach seiner emphatischen Vollendung wieder brüchig wird. Die dritte Konstellation definiert den Horizont, innerhalb dessen wir heute nach dem Geschichtsbezug philosophischen Denkens – wie nach der Funktion des historischen Bewusstseins überhaupt – fragen: als Frage nach dem ‚Sinn‘ des Geschichtsbezugs unabhängig von der Unterstellung eines aus dem Verlauf selbst herauszulesenden Sinns ‚der‘ Geschichte.

3. Funktionen des Geschichtsbezugs

Vielfältige Funktionen sind der historischen Reflexion (in diagnostischer, kritischer oder apologetischer Absicht) zugeschrieben worden, und es ist nicht ausgemacht, dass sie sich insgesamt auf eine zentrale Aufgabe zurückführen bzw. in eine umfassende Funktionsbestimmung integrieren lassen. Zu den „gewöhnlichen Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie“ rechnet Hegel die beiden Ansichten, welche in der Geschichte einerseits einen „Vorrat von Meinungen“, andererseits den „Erweis der Nichtigkeit“ philosophischer Wahrheitsansprüche sehen.¹⁸⁵ Während die zweite eine Konsequenz (bzw. eine in kritischer Intention gegen die Philosophie eingesetzte Funktion) historischer Reflexion benennt, verweist die erste auf eine gängige, verbreitete Vorstellung vom ‚Nutzen der Historie‘ in der Philosophie. Geschichte ist danach ein Fundus von Theorien, Methoden, Begrifflichkeiten, deren Kenntnis der heutigen Arbeit an philosophischen Problemen zugute kommen kann. Dies kann einerseits so verstanden werden, dass die Beschäftigung mit dem historischen Ideengut als eine Art Propädeutikum empfohlen wird, als Möglichkeit des Vertrautwerdens mit Themen und Zugangsweisen der Philosophie; Philosophiegeschichte wäre wie das Material, an welchem die Fertigkeit des Philosophierens erlernt werden kann, bevor gleichsam auf eigene Verantwortung in den Streit der Meinungen eingetreten wird. Andererseits kann die These so gelesen werden, dass die historische Arbeit der systematischen nicht zeitlich voraus-, sondern als Potential zugrundeliegt. Aktuelle Debatten können sich auf historische Exempel zur Illustration, aber auch zur Exploration eines Themenfeldes und Erprobung von

¹⁸⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a.M. 1970ff., Bd. 18, S. 28–36.

Lösungen abstützen: In früheren Theorien sind Begriffsexplikationen, Argumentationsstrategien, Aporien und Lösungsvorschläge durchgespielt worden, die die gegenwärtige Arbeit orientieren, sie über Voraussetzungen, Schwierigkeiten und Aussichten bestimmter Denkwege und Begriffsstrategien aufklären können. Über solche Kenntnisse zu verfügen, gehört zur professionellen Kompetenz derer, die sich am gegenwärtigen Disput der Philosophie beteiligen oder philosophische Gesichtspunkte in den interdisziplinären Diskurs einbringen.¹⁸⁶ Sich zum Wert solcher Erfahrung zu bekennen, muss sich nicht allein als pragmatisches Argument verstehen, sondern kann auch aus der grundsätzlicheren Einsicht heraus geschehen, dass Philosophieren ein wesentlich geschichtliches Unternehmen ist, das nie im leeren Raum anfängt, sondern immer aus einer Geschichte heraus und in einer Geschichte sich entfaltet.

Mit dieser Richtung verwandt ist jene Sichtweise, die die Bedeutung der Philosophiehistorie daran festmacht, dass sie für den Diskurs der Philosophierenden einen gemeinsamen Bezugsrahmen schafft. Die Vertrautheit mit der Geschichte begründet die gemeinsame Sprache, in der Philosophen streiten und kooperieren, sie ermöglicht den Bezug auf gemeinsame Begriffe und Theoriekonstellationen, ohne welche kein Fachgespräch denkbar ist; nach Sellars bildet Philosophiehistorie die *lingua franca* der Philosophie.¹⁸⁷ Natürlich handelt es sich um eine Gemeinsamkeit, die sich selbst im Spannungsfeld zwischen Konvergenz und Divergenz bewegt. Ein Begriff wie der des Staats oder eine Problemstellung wie die der Freiheit sind in eminenter Weise geschichtlich imprägniert und nicht unabhängig von ihrer historischen Verortung verhandelbar; doch ist auch dafür das Verfügen über Referenzpositionen eine Voraussetzung des gemeinsamen Diskurses. Zum Teil kann man dies auf die Identität der Disziplin als solcher ausweiten: Was Philosophie sei und was zu ihr gehört, wird äußerlich durch ein Corpus von Themen, Grundfragen, Autoren und klassischen Texten abgesteckt. Auch hier stellt sich die Frage, wieweit die Rede von ‚den‘ Grundproblemen der Philosophie eine Hypostasierung darstellt, inwiefern die Kontinuität des philosophischen Gesprächs über Generationen und Kulturen hinweg eine ‚Identität‘ dieser Probleme unterstellt, wieweit die Stellungnahmen sich zu *einem* Diskurs, zu einer *philosophia perennis* zusammenschließen. Begrifflich am unproblematischsten scheint der geteilte Bezug auf Referenzautoren oder kanonische Texte: So schlägt Rorty vor, die „Bezugsklasse, die wir brauchen“, wenn wir uns über ‚die‘ Philosophie verständigen wollen, nicht über bestimmte Probleme, sondern durch den „Bezug auf kanonische Texte“ zu definieren und in die Gruppe der Philosophierenden all jene aufzunehmen, die sich in ihrer Arbeit irgendwann sowohl mit Platon wie mit Kant – den unkontroversen Bezugsautoren für die

¹⁸⁶ Vgl. R. Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1981, S. 425.

¹⁸⁷ Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London/New York 1967/Atascadero 1992, S. 1.

verschiedenen Strömungen – befasst haben.¹⁸⁸ So unproblematisch sich indes eine solche Grenzziehung präsentiert, so präzisierungsbedürftig bleibt, was den wahren Gehalt dieses Geschichtsbezugs ausmacht und welches die Tragweite der darin gestifteten Gemeinschaft ist.

Nun scheinen die beiden affirmativen Bestimmungen des Geschichtsbezugs – als Fundus begrifflich-argumentativer Ressourcen und als vereinheitlichende Referenzordnung – dem philosophischen Diskurs gewissermaßen zu äußerlich zu bleiben, um eine konstitutive Geschichtsverwiesenheit der Philosophie zu begründen. Der historische Fundus und Bezugsrahmen trägt und reguliert die philosophische Arbeit, ohne sie notwendig in ihrem Kern zu bestimmen. Gefordert ist eine engere Vermittlung von beiden Seiten: Philosophie muss als eine Denkform zur Sprache kommen, welche auf vergangene Theorien und Positionen nicht nur als Ressource oder äußeren Rahmen zurückgreift, sondern sie gleichsam als eigene, innere Substanz aneignet; umgekehrt muss Geschichte nicht nur als äußerer Horizont, sondern als die eigene Dimension, als das Medium sichtbar werden, in dem gegenwärtiges Denken sich situiert und vollzieht.

Mein Vorschlag geht dahin, diese Vermittlung unter drei Leitideen zu bestimmen. Philosophie bezieht sich auf ihre Geschichte unter den leitenden Gesichtspunkten der *Wahrheit*, des *Sinns* und der *Erinnerung*. Im Rückgriff auf ihre Geschichte versichert sich Philosophie zum einen der eigenen Wahrheit: Sie tritt mit früheren Positionen in einen *kritisch-argumentativen Diskurs*, in welchem sie die eigenen Sichtweisen zur Diskussion stellt und ihre Geltung überprüft. Die Konfrontation mit der Geschichte kann der Problematisierung wie der Bekräftigung der eigenen Erkenntnisansprüche dienen; das Gespräch über die Generationen und Zeiten hinweg ist eine Ausweitung des synchronen Diskurses, der als Medium der rationalen Wahrheitsfindung fungiert. Zum zweiten geschieht der Rückgriff auf Geschichte im Interesse der *Selbstverständigung* des philosophischen Projekts. Philosophie ist nicht einfach eine Wissenschaft, die eine vorgegebene Fragestellung verfolgt; zu ihrem eigensten Anliegen gehört die Verständigung darüber, was sie ist und was sie will, welches die sie leitenden Fragen sind, welche Wissensform sie erstrebt, welche Funktion für den Menschen sie erfüllt. Eine dritte Funktion besteht darin, an der Geschichte teilzuhaben: *Historische Erinnerung* dient insofern nicht einer anderen Aufgabe, sondern ist für philosophisches Denken auch Selbstzweck. Philosophie, die in Geschichte wurzelt und in Geschichte eingeht, hat eine Zielbestimmung darin, Vergangenes lebendig zu erhalten und das Gespräch der Menschen in die Zukunft hinein fortzusetzen. *Begründen*, *Verstehen* und *Erinnern* sind für die Philosophie drei gleichermaßen fundamentale Motive historischer Besinnung. Sie sollen im Folgenden für sich genauer vergegenwärtigt werden; zu sehen ist, wieweit sie ihrerseits

¹⁸⁸ R. Rorty, *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*, Frankfurt a.M. 2000, S. 12.

von einem gemeinsamen Zentrum her zu verstehen sind oder gleichsam irreduzible Fluchtpunkte philosophiehistorischer Arbeit bilden.

4. Geschichte und Wahrheit: Historische Besinnung als argumentativer Diskurs

Der eigenen Geschichtlichkeit bewusst zu werden, konfrontiert Philosophie mit der Geltungsfrage. Es bedeutet zuallererst, die Bedingtheit und Begrenztheit des eigenen Standpunkts zu erkennen. Der Blick auf die Vielfalt, Veränderlichkeit und Kontextgebundenheit von Denkformen und Theorien affiziert jede derselben mit einem unaufhebbaren Relativitätsindex. Historismus ist Grundlage von Relativismus, und jede Doktrin, die mit absolutem Geltungsanspruch auftreten will, sucht gleichzeitig sich entweder außerhalb des Geschichtlichen zu situieren oder Geschichte als etwas zu deuten, das mit dem eigenen Auftreten abgeschlossen ist, als Weg einer Entwicklung, der, im Sinne der Trennung von Genesis und Geltung, der Wahrheit des Resultats äußerlich bleibt. Im Binnenraum der Geschichte dominiert die negative Konnotation des Topos „*veritas filia temporis*“ – als Sinnspruch derer, „die sich redlich um die Erkenntnis einer überzeitlichen Wahrheit bemüht haben und immer wieder die Erfahrung machen mussten, an die Zeit gebunden zu bleiben“; „zum anscheinend unabwendbaren Schicksal jeder philosophischen und jeder wissenschaftlichen Erkenntnis gehört es, eines Tages überholt zu werden.“¹⁸⁹

Einer solchen Sichtweise steht das Bemühen entgegen, in der Geschichte Motive der Plausibilisierung und Begründung zu finden. Im praktischen Diskurs ist solche Legitimierung durch Einfügung in eine Geschichte und Anschließen an Vorgänger wohl vertraut. Die Geltung der Präzedenzfälle, die Autorität der Tradition, die Bedeutung historischer Erfahrung sind Aspekte, unter denen Geschichte Geltungsansprüche nicht untergräbt, sondern begründet und stabilisiert. Wenn eine solche ‚traditionale‘ Haltung mit dem Anspruch auf zeitenthobene Wahrheit kontrastiert, wie ihn die Wissenschaft erhebt, bleibt ein verwandtes Moment doch in der hermeneutischen Einstellung bestimmend, wie sie Gadamer als Grundlage des menschlichen Verstehens im Ganzen herausstellt. In welcher Weise Wahrheitsermöglichung durch Geschichte und historische Relativierung zusammenspielen, ist nicht abstrakt, sondern in der konkreten historischen Kultur und der Spezifizierung der Wissensformen zu bestimmen. Für die Philosophie wird die Frage dadurch zugespitzt, dass philosophische Texte mit einem emphatischen Wahrheitsanspruch auftreten und Philosophie sich gleichzeitig als eine Denktradition etabliert, die in besonderer Weise auf ihre Texte (und nicht

¹⁸⁹ Wolfgang Wieland: „Über den Grund des Interesses der Philosophie an ihrer Geschichte“, in: Rolf W. Puster (Hg.): *Veritas filia temporis? Philosophiehistorie zwischen Wahrheit und Geschichte*, Berlin/New York, 1995, S. 9.

nur die darin verhandelte Sache) bezogen ist. Philosophie zeichnet sich durch einen besonderen Wahrheits- und Geschichtsbezug zugleich aus.

1. Die gewissermaßen klassische, „geschichtsphilosophische“ Konzeption der Philosophiehistorie enthält die Beglaubigung der gegenwärtigen Philosophie durch den Rückblick auf ihre Geschichte. Die Gegenwart erscheint als Zielpunkt einer Denkgeschichte, die hier zu ihrer Wahrheit und ihrem Abschluss kommt. Wie substantialistische Geschichtsphilosophien, so siedeln sich klassische Philosophiehistorien bevorzugterweise am Endpunkt an: Sie definieren sich über einen Rückblick, der ein Rückblick aufs Ganze ist. Von seiner negativen Seite ist dieser Rückblick zunächst die Herabsetzung der Vergangenheit zur Geschichte des Irrtums. Wie Aristoteles auf die Vorsokratik als noch stammelnde Vorgeschichte der Metaphysik zurückblickt, so gilt der mittelalterlichen Scholastik die griechische Antike als Zeugnis des noch nicht durch das göttliche Wort erhellten Denkens; für die Aufklärung sind der Aberglaube des Mittelalters wie die Systemkonstruktionen der Schulen als Verirrungen zurückzuweisen, während für die kritische Philosophie der bisherige Gang des Denkens der Gang einer dogmatischen Metaphysik ist, die sich noch nicht den Kriterien wissenschaftlicher Erkenntnis unterworfen hat. Man kann die gleiche Figur bis in Nietzsches vielfach aktualisierten Topos vom Ende der Metaphysik hinein erkennen.¹⁹⁰ Bündig hat Schelling diese Funktion der Ideengeschichte bezeichnet: Wenn die Wissenschaft als „Werk in der Zeit... in einer stetigen Entwicklung begriffen“ ist, so liegt der Sinn der historischen Rückschau vornehmlich darin, zu zeigen, „wie bis jetzt von Stufe zu Stufe das höchste Ziel verfehlt wurde“, womit sich unmittelbar ein didaktischer Zweck verbindet: „Um die Wahrheit schätzen und beurteilen zu lernen“, ist es notwendig, „auch den Irrtum zu kennen“, der überwunden werden muss.¹⁹¹ Man kann dies mit einem anderen Grundzug der Philosophie zusammenbringen, der darin besteht, dass Philosophie ihre Konzepte typischerweise in kritischer Auseinandersetzung mit gegnerischen Positionen erarbeitet: Während die Wissenschaften nicht von sich aus ein genuines Interesse am kritischen Disput mit Gegenpositionen und „unwahren“ Theorien haben, ist die Philosophie, die wesentlich suchend und fragend ist, auf diesen Disput, der nicht zuletzt ein historischer ist, verwiesen.¹⁹² Die Lehre, die die Philosophie aus der Geschichte des Falschen zieht, wird dadurch verstärkt, dass sie zugleich die Ursachen des Ausbleibens der Wahrheit erkennt: Als Durchleuchtung dieser „Verhinderungs-

¹⁹⁰ Vgl. J. Rée: „The End of Metaphysics: Philosophy's Supreme Fiction?“, in: Alan J. Holland (Hg.), *Philosophy, Its History and Historiography*, Dordrecht 1985.

¹⁹¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ in: *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a.M. 1985, Bd. 4, S. 419.

¹⁹² Martial Gueroult: „Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie“, in: Enrico Castelli u.a., *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Rom 1956, S. 49.

geschichte¹⁹³ stellt Historie eine zusätzliche Bekräftigung des gegenwärtigen Philosophierens dar. Gleichwohl bleibt die so rekonstruierte Geschichte tendenziell eine, die im Prinzip entbehrlich, zu verabschieden ist: Es ist, zugespitzt gesagt, eine Geschichte, aus der man nichts lernt.¹⁹⁴ Als verworfene Vorgeschichte wie als Material didaktischer Hinführung ist sie dem Denken äußerlich und akzidentell; die Gegenwart verbleibt außerhalb der Geschichte, die sie als ihr Anderes hinter sich gelassen hat.¹⁹⁵

In emphatischerem Sinn hat Philosophie in der Geschichte einen Rechtsgrund, wo sie nicht nur das „natürliche geschichtliche Resultat früherer misslungener Bemühungen“¹⁹⁶, sondern deren affirmativ-erfüllender Abschluss ist. In dem Maße, wie die Geschichte selber als gerichteter Prozess verstanden wird, mutiert das Resultat zum Ziel und Zweck, d.h. zu demjenigen Fluchtpunkt, von dem her umgekehrt der vorausgehende Verlauf seine Transparenz und seinen Sinn erhält. Hier kommt die affirmative Version des Topos „veritas filia temporis“ zum Tragen, sofern Geschichte – wie exemplarisch bei Hegel – als Wahrheitsgeschehen, als Prozess der sukzessiven Selbstexplikation des Geistes verstanden wird. Was nach der Gegenseite als Überwindung der je verbleibenden, aber auch je neu konstellierte Schranken, Einseitigkeiten und Widersprüche fungiert, ist in seiner affirmativen Potenz Offenbarung der Wahrheit. Wenn solche Konzepte heute dem metaphysikkritischen Vorbehalt unterliegen, sind daneben weniger voraussetzungsreiche Versionen der Abstützung auf Geschichte zu nennen. Eine solche könnte man etwa im aristotelischen Bemühen sehen, sich zur Bestätigung der eigenen Thesen auf den consensus hominum et temporum zu berufen. Seine Rückgriffe auf die Vorgänger haben unverkennbar die Funktion, sich der Richtigkeit des eigenen Ansatzes zu versichern, indem dieser als Fortsetzung früherer Anstrengungen, ja geradezu als explizite Durchführung dessen, was von älteren Autoren nur partiell gesehen, aber eigentlich intendiert war, präsentiert wird.¹⁹⁷ Vertraut ist die Figur, dass etwas Neues mit der Beteuerung eingeführt wird, dass es im Einklang mit älteren Ansichten stehe, ja, eigentlich nichts Neues, sondern das Alte selber sei, das den meisten eigentlich schon bekannt – wenn auch nicht als solches erkannt – ist.¹⁹⁸ Eine Minimalprämisse dieser Legitimation aus der Geschichte stellt die Einheit der Geschichte dar: Es

¹⁹³ Jürgen Mittelstraß: „Das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte“ in: *Studia philosophica* 36, Basel 1976, S. 7.

¹⁹⁴ Jürgen Mittelstraß: „Die Philosophie und ihre Geschichte“ in: Hans J. Sandkühler (Hg.), *Geschichtlichkeit der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1991, S. 26f.

¹⁹⁵ Vgl. W. Wieland: „Über den Grund des Interesses der Philosophie an ihrer Geschichte“, a.a.O., S. 14.

¹⁹⁶ F. W. J. Schelling, „Zur Geschichte der neueren Philosophie“, a.a.O., S. 419.

¹⁹⁷ Vgl. Olof Gigon, „L'historicité de la philosophie chez Aristote“, in: E. Castelli u.a., *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, a.a.O., S. 99–120 (100f., 104f.).

¹⁹⁸ Nach Paul Feyerabend stellt gerade die Verschleierung des Wechsels einen besonders wirkamen Schachzug dar, um im wissenschaftlichen Paradigmenwechsel dem Neuen Akzeptanz zu verschaffen: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a.M. 1976, S. 130.

ist ein bemerkenswerter Tatbestand, dass die philosophische Tradition sich im Wechsel der Themen und Dogmen auch als *eine* Entwicklung versteht, in welcher die weit verstreuten Stimmen sich in Kritik und Weiterführung aufeinander beziehen. Diese Kontinuität, die sich über Brüche und große Zeitdistanzen hinweg herstellt, ist ein bedeutsames Motiv historischen Philosophierens, auch wo es nicht durch eine Wahrheitsteleologie überformt, wo die Fortsetzung des Gesprächs nicht auf den Fluchtpunkt eines abschließendes Konsenses gerichtet ist.

2. Ganz losgelöst von geschichtsphilosophischen Prämissen suchen andere Konzepte den Geschichtsbezug für die Wahrheitsfähigkeit des Philosophierens nutzbar zu machen. Dabei kann das Motiv, aus dem es für Philosophie sinnvoll ist, mit vergangenen Theorien in ein Gespräch zu treten, eher inhaltlicher oder eher methodologischer Art sein. Von einem inhaltlichen Interesse an der Sache ist jener Dialog getragen, der vergangene Positionen in einen argumentativen Diskurs einbezieht. „Philosophiegeschichte als Argumentationsgeschichte“¹⁹⁹ zu betreiben, ist der Gegentypus zu einer historisch-geisteswissenschaftlichen Perspektive, welche Theorien und Strömungen gewissermaßen als Tatsachen aufnimmt, um sie von außen als Ausdruck bestimmter Überzeugungen oder als Resultat bestimmter Entwicklungen zu deuten; demgegenüber geht der argumentative Diskurs unmittelbar auf das in jenen Werken Gemeinte und die Logik der Beweisführung, um beides im Kontext gegenwärtiger Auseinandersetzung zur Diskussion zu stellen. Wenn Philosophie wesentlich in der Gemeinschaft der Philosophierenden vollzogen wird, so kommt diese Gemeinschaft hier in ihrer diachronen, historischen Dimension zum Tragen.²⁰⁰ Philosophiehistorie, anders als Kulturgeschichtsschreibung, hat vergangene Sinndokumente in ihrem Geltungsanspruch ernstzunehmen; wenn sie diesen gleichzeitig aus einer hermeneutischen Außenperspektive interpretiert, so wird damit der Erschließungshorizont erweitert, nicht der diskursive Bezug unterbunden. Hier gibt es ein unproblematisches Lernen aus der Geschichte, sofern wir in der sachorientierten Reflexion durch Konzepte und Argumente früherer Autoren weitergebracht werden. Dass ein solches Ernstnehmen daneben einen Zuwachs an argumentativer Erfahrung bedeutet und vor der „Naivität gewisser Anfänge und Konstruktionen“ schützen kann²⁰¹, ist ein Zusatzgewinn historischer Forschung, der in rein historischer Einstellung nicht in gleicher Weise einzubringen ist. Zur spezifischen Fachkompetenz, die vom Philosophen etwa in interdisziplinären Arbeitszusammenhängen verlangt wird, gehört der Rückgriff auf argumentative Ressourcen, über die er exemplarisch durch historische Vertrautheit verfügt. Vom

¹⁹⁹ J. Mittelstraß: „Die Philosophie und ihre Geschichte“ in: H.J. Sandkühler (Hg.), *Geschichtlichkeit der Philosophie*, a.a.O., S. 25.

²⁰⁰ Vgl. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, S. 488ff., 494ff., 502f.

²⁰¹ J. Mittelstraß, a.a.O., S. 24.

inhaltlichen Weiterkommen in der Sache verschiebt sich das Lernen aus der Geschichte auf die Seite der Methode: Die Aufarbeitung (und kritische Auseinandersetzung mit) der Geschichte ist das Laboratorium, wo wir mit methodischen und konzeptuellen Paradigmen bekannt werden, ihre Brauchbarkeit, aber auch ihre Grenzen und Aporien kennenlernen. Für W. Wieland sind die beiden Motive nicht zu trennen oder gegeneinander auszuspielen: die vergangenen Texte „sub ratione veritate“ zu lesen, um in erster Linie zu erkunden, was an ihnen haltbar ist, und gleichzeitig im Umgang mit ihnen Orientierungspunkte, Exempel und Muster zu gewinnen, anhand derer wir unser Urteilsvermögen kultivieren, das uns zwischen Irrwegen und produktiven, wahrheitsfähigen Ansätzen unterscheiden lässt.²⁰² Geschichte ist die Dimension der Erfahrung, der Urteilskraft. Dem theoretisch-wissenschaftlichen Diskurs wächst hier eine Dimension zu, die genuin geschichtlich ist, ohne auf ein historisches Erkenntnisinteresse im engen Sinn reduzierbar zu sein.

3. In noch anderer Weise geht der Geschichtsbezug in das Erkennen ein, sofern er die Geschichtlichkeit der Wahrheit sehen lässt, womit nicht die bloße Relativierung, sondern das Sicheinfügen in die Geschichte, das Geschichtlichwerden des eigenen Geltungsanspruchs gemeint ist. Geschichte und Wahrheit verweisen aufeinander, gerade sofern sich Philosophie nicht als kumulativ fortschreitende Wissenschaft versteht, deren Geltungsanspruch sich im je aktuellen Kenntnisstand erschöpft. Historische Reflektiertheit ist Bedingung für das Gespräch der Philosophien über die Zeiten hinweg; als geschichtliche können sie nebeneinander bestehen, ohne sich gegenseitig aufzulösen, als wahrheitsfähige widerstehen sie der Auflösung durch die Zeit.²⁰³ Geschichte überbrückt die angebliche Inkommensurabilität sich ausschließender Verständigungsweisen. Die historische Kontextualisierung sprengt den Binnenraum einer Theorie und öffnet einen verstehenden Zugang zum vermeintlich radikal Anderen, indem sie dessen Sichtweisen aus umfassenderen Geschichten, Erfahrungen und Praktiken heraus beleuchtet.²⁰⁴ Solche Kontextualisierung bedeutet nicht die Nivellierung aller Geltungen, sondern ermöglicht im Gegenteil den Rechtfertigungsdiskurs und kritischen Vergleich; nach MacIntyre lässt sich ein Kriterium rationaler Beurteilung gerade über die Fähigkeit definieren, eine historische Erklärung der Differenz zwischen Positionen zu geben.²⁰⁵ Historisches Bewusstsein ist Voraussetzung eines sowohl verstehend erschließenden wie rational wertenden Verhältnisses zu anderen Positionen. Am Ende stehen ‚historische‘ und ‚rationale

²⁰² W. Wieland, „Über den Grund des Interesses der Philosophie an ihrer Geschichte“, a.a.O., S. 22, 29.

²⁰³ M. Gueroult, a.a.O., S. 50ff.

²⁰⁴ Charles Taylor, „Philosophy and its history“, in: R. Rorty u.a. (Hg.): *Philosophy in History*, Cambridge 1984, S. 17–30 (28ff.).

²⁰⁵ A. MacIntyre, „The relationship of philosophy to its past“, in: R. Rorty u.a. (Hg.): *Philosophy in History*, a.a.O., S. 42ff., 45ff.

Rekonstruktion²⁰⁶ nicht als ausschließende Alternativen nebeneinander, sondern in komplementärem Wechselspiel. Wie die genetische Kontextualisierung Voraussetzung für das Begreifen und rationale Diskutieren von Geltungsansprüchen ist, ist die Geltungsreflexion Moment der Bedeutungserschließung.

Nach L. Krüger ist die Funktion historischer Reflexion für das Verständnis wissenschaftlicher Wahrheit nicht nur im Selbstverhältnis der Philosophie, sondern gerade in deren Bezug zur Geschichtlichkeit der Naturwissenschaften aufzuweisen. Als Kernmotiv für die Zuwendung der Philosophie zur Geschichtlichkeit des Denkens sieht er die Aufgabe, welche die Philosophie für die Reflexivität aller wissenschaftlichen Erkenntnis erfüllt. Wenn wissenschaftliche Erkenntnis wesentlich geschichtlich ist, so dass ihre Geschichtlichkeit Voraussetzung dafür ist, dass sich verschiedene Theorien mit derselben Realität befassen und als verbesserte Beschreibungen derselben Sachverhalte präsentieren können (und somit theoretischer Fortschritt überhaupt möglich ist), so gehört die Reflexion auf diese Geschichtlichkeit zum eigenen Begriff der Wissenschaft. Doch ist es eine Reflexion, welche die gegenstandsbezogene wissenschaftliche Forschung nicht selbst betreibt, sondern gleichsam an die Philosophie abgetreten hat (die damit nicht nur für die Historizität der Geisteswissenschaften, sondern der Wissenschaften überhaupt zuständig ist).²⁰⁷ Dass Philosophie sich der Geschichtlichkeit ihrer selbst bewusst wird, ist dann nur die Spitze einer Reflexion, über welche die geschichtliche Wende neuzeitlicher Wissenschaftskultur im Ganzen sich vollzieht – eine Spitze, zu deren Thema gerade die Verbindung von Geschichte und Wahrheit, die Wahrheitsfähigkeit des Geschichtlichen und die Historizität des Wahren gehört.

5. Geschichte und Sinn: Historisches Verstehen und Selbstverständigung

Die Reflexion auf ihre Geschichte gehört zum Begriff der Wissenschaft. Die Theorie der Wissenschaftsgeschichte ist in den vergangenen Jahrzehnten zum wichtigen Komplementärpol der Wissenschaftstheorie geworden. Dabei interessiert die Durchdringung von Genesis und Geltung im epistemologischen Horizont primär mit Bezug auf den zweiten Begriff: In Frage steht die Objektivität, Universalität und Unwandelbarkeit wissenschaftlicher Aussagen und Theorien;

²⁰⁶ R. Rorty, „The historiography of philosophy: four genres“, in: R. Rorty u.a. (Hg.): *Philosophy in History*, a.a.O., S. 49–75 (49ff.). Ähnlich unterscheidet H. Krämer, mit weiteren Spezifizierungen, „genetische Reflexion“ und „Geltungsreflexion“: „Das Verhältnis von Philosophie und Philosophiehistorie. Vorschläge zur systematischen Ortsbestimmung der Philosophiehistorie“, in: H. J. Sandkühler u.a. (Hg.), *Philosophie als Geschichte. Probleme der Historiographie*, Köln 1989, S. 144–163 (148ff.).

²⁰⁷ Lorenz Krüger: „Warum studieren wir die Philosophiegeschichte?“, in H.J. Sandkühler u.a. (Hg.), *Geschichtlichkeit der Philosophie*, a.a.O.

das Ernstnehmen der Geschichte kann nicht nur zur Relativierung von Wissensansprüchen, sondern zur grundsätzlichen Problematisierung der Unterscheidbarkeit von Ursachen und Gründen, der Möglichkeit eines strikten Rechtfertigungsdiskurses führen. In einem weiteren Horizont indes ist die Geltungsfrage nicht die allein interessierende. Neben der Frage, ob eine Theorie wahr ist, interessiert die Frage, welches ihr Inhalt, ihre Fragerichtung, ihr Deutungshorizont, ihre Erschließungskraft, ihre Voraussetzungen sind. Historische Reflexion ist für die Wissenschaft nicht nur ein Medium der Überprüfung und Widerlegung, sondern ebenso der Verständigung über sich. Darin lassen sich verschiedene Aspekte ausmachen.

1. Sich geschichtlich verstehen heißt sich von außen, seinem Gewordensein, seinem Kontext her verstehen. Man kann in dieser Verständigung eine Weiterführung dessen sehen, was generell zur Aufgabe der Philosophie zählt, nämlich „Beschreibungen dessen zu geben, was wir tun, denken, glauben, annehmen“, d.h. zur Artikulation zu bringen, was in unserem Existenzvollzug, in unseren Überzeugungen und unserem Verstehen unartikuliert enthalten ist und unser Bild von uns selbst und der Welt trägt.²⁰⁸ Diese Beschreibung ist hier durch das Bewusstsein bestimmt, dass sie nicht in reiner Inspektion zu vollziehen ist, sondern eine genetische Perspektive einschließt, die den Selbstbezug aufsprengt und das intentional Gemeinte mit dem vermittelt, was von außen und aus der Vergangenheit in es einfließt. Wenn sich eine Ethikdiskussion darauf bezieht, wie wir über moralische Sachverhalte sprechen oder welche moralischen Intuitionen uns leiten, und wenn wir uns darum bemühen, das in diesen Intuitionen Implizierte in seinem Gehalt und seinen Voraussetzungen zu erhellen, so kann diese Explikation dadurch erweitert und vertieft werden, dass wir über das hinaus, was wir im Sprechen selbst bewusst machen können, anderes ins Spiel bringen, das unser Verhalten und Argumentieren prägt, ohne uns selbst verfügbar zu sein. Wir verstehen fremde Meinungen, vergangene Theorien, andere Standpunkte besser, wenn wir sie in den Kontext ihrer Genese einfügen: wenn wir uns klarmachen, wogegen sie sich gewendet haben, was sie als leitende Fragestellung verfolgt, als beweispflichtig angesehen haben; nicht zuletzt kann die Analyse und Differenzierung solcher Kontexte verfälschende Vereinheitlichungen von Problemen, unzulängliche Annäherungen von Positionen korrigieren.²⁰⁹ Wir verstehen theoretische Stellungnahmen besser, wenn wir das Spektrum der Varianten kennen, innerhalb deren sie eine Option verkörpern, wenn wir ihre lebensweltlichen Bezüge kennen, die Erfahrungen, auf die sie antworten, die Praktiken, in die sie inkorporiert sind; umgekehrt können wir gegenwärtige Praktiken von früheren Theorien und prägenden Formulierungen her aufhellen, die in sie ein-

²⁰⁸ Ch. Taylor, *Philosophy and its History*, a.a.O., S. 18.

²⁰⁹ In diesem Sinn wendet sich A. MacIntyre gegen die Fusion der antiken *akrasia* mit dem späteren Problem der Willensschwäche: „The relationship of philosophy to its past“, in: R. Rorty u.a. (Hg.): *Philosophy in History*, a.a.O., S. 31–48 (35ff.).

gegangen, doch heute vergessen sind.²¹⁰ Historische Deutung kann in alledem Schichten aufdecken, die dem direkten deskriptiven Zugriff verdeckt bleiben. Dies gilt für das Begreifen des Anderen wie das Verstehen seiner selbst. In wirkungsgeschichtlicher Reflexion vermitteln sich Innen- und Außenhorizont, wobei die externe Perspektive für die Philosophie nicht nur die einzelne Doktrin, sondern die Theoriedimension als solche betrifft: Gerade die Beschäftigung mit Philosophiegeschichte macht deutlich, dass Philosophie keine in sich geschlossene, autonome Disziplin ist, sondern sich in Interaktion mit anderen Wissenschaften und einem weiteren kulturellen und gesellschaftlichen Umfeld entwickelt.

2. Geschichtliche Besinnung dient nicht nur der retrospektiven Selbsterkenntnis, sondern ebenso der prospektiven Selbstfindung. Es geht der Philosophie nicht nur darum, den Sinn einer Theorie durch Kontextualisierung angemessen auszulegen, sondern aus dem Dialog mit der Vergangenheit heraus zu ergründen, worauf das philosophische Projekt zielt; historische Rückschau ist für die Philosophie auch Selbstvergewisserung in dem, worauf sie hinaus will, was sie fragt, wonach sie forscht. Nicht die Bekräftigung der Antwort, sondern die Klärung der Frage ist hier das treibende Motiv. Ausgangspunkt ist der von Gadamer herausgestellte hermeneutische Grundsachverhalt, dass wir nicht nur unsicher sein können, ob das, was wir behaupten, tatsächlich stimmt, sondern dass wir zuvor und in einem grundlegenden Sinn uns darüber im Unklaren sein können, was wir eigentlich meinen und behaupten, wonach wir suchen, welches der Sinn unseres Fragens ist. In historischer Selbstverständigung versichern wir uns des Wegs, auf dem wir unterwegs sind.

Philosophische Reflexion gibt sich ihr Thema und findet zu ihrem Fragen nicht im leeren Raum und rein aus sich heraus, sondern im Umgang mit Zeugnissen der Vergangenheit, indem sie sich in eine Tradition stellt und in einen Dialog mit früheren Denkern begibt. Exemplarisch finden wir eine solche Reflexion bereits in der Prägung der philosophischen Disziplin in der aristotelischen *Metaphysik* formuliert, die sich über diesen Rückbezug der Leitfrage der ‚gesuchten Wissenschaft‘ vergewissert: Ausführlich werden die Ansätze der Vorsokratiker referiert mit dem Ziel des zweifachen Nachweises, dass alle nach ersten Ursachen und Prinzipien geforscht und diese Forschung im Rahmen der von Aristoteles konzipierten vier Ursachentypen betrieben haben. Von daher gewinnt das Projekt einer Ersten Philosophie seine Konkretion und historische Bestätigung. Aufschlussreich ist dabei die Bemerkung, dass die Früheren an dem von Aristoteles auf den Begriff gebrachten Projekt gearbeitet hätten, ohne es schon genau zu kennen und bewusst bestimmen zu können: Erst ‚dunkel‘, ‚lallend‘ und ‚undeutlich‘ haben sie von dem gehandelt, was sich im nachhinein als

²¹⁰ Ch. Taylor, a.a.O., S. 24ff.

ihr wahres Anliegen erkennen lässt²¹¹; solange ihre Suche noch nicht vom bestimmten Begriff gelenkt ist, war es ‚die Sache‘ bzw. ‚die Wahrheit‘ selbst, die ihnen den Weg gewiesen und sie zu weiteren Forschungen genötigt hat.²¹² Philosophie versichert sich ihres Wegs nicht im Rückblick auf einen initialen Stiftungsakt, sondern im Gespräch mit einem seiner selbst noch unsicheren Gang des Denkens, einem tastenden Anfangen, das seinerseits erst in der Fortschreibung seine klare Ausrichtung gewinnt. Solches Gespräch trägt dem Paradox des Anfangs Rechnung, wie es zwei Jahrtausende später W.G. Tennemann beschreibt: Eine Wissenschaft muss zu einem Zeitpunkt einsetzen, „wo sie noch nicht vorhanden“ ist, obzwar „die Materialien dazu zerstreuet gesammelt waren, und die Idee derselben in dem menschlichen Geiste schlummerte“; in „dunkler Ferne“ schwebt sie den ersten Denkern vor und leitet „ihre Nachfolger in ihren oft so verwirrten und verschlungenen Wegen.“²¹³ Erst die Geschichte führt zur Ausformulierung des Projekts, zum Finden des bestimmten, konkreten Begriffs, der nach Hegel nicht der Entwicklung vorausliegt, sondern als ihr Resultat aus ihr hervorgeht.

Dieses Sichverstehen aus der Geschichte lässt sich analog zum strukturellen Problem des Anfangens in der Philosophie beschreiben, deren erster Schritt der Bestimmung des eigenen Vorhabens gilt. Die notorische Verlegenheit der Philosophie, die eigene Disziplin definieren zu müssen, ist zunächst dadurch bedingt, dass sich Philosophie nicht wie Rechtswissenschaft oder Astronomie über einen bestimmten Gegenstand definiert, sondern ihren strukturierenden Kern in einer bestimmten Form des Wissens, einer bestimmten Weise des Fragens hat. Die Zugehörigkeit zur Disziplin ist Zugehörigkeit zu einer bestimmten Reflexionskultur, zu einer bestimmten Tradition des Forschens und Fragens, deren Identität eine grundlegend geschichtliche ist. Der Rückgriff auf Geschichte ist in diesem Sinn ein wesentlich hermeneutischer, sofern für die Hermeneutik Verstehen und Sichverstehen ineinander verflochten sind. Geschichte wird rekonstruiert als ein Prozess der Selbstfindung des Denkens. Der Rückbezug auf diesen Prozess kann unterschiedlich ausfallen, je nachdem ob er primär auf den Ursprung zielt, sich um ein Bild des Gesamtverlaufs bemüht, sich in die Fluchtlinie des projizierten Abschlusses stellt – oder sich unabhängig von solchen Anfangs- und Vollendungsfiguren artikuliert. Manifesterweise hängt die Art und Weise, wie Philosophie sich in historischer Reflexion über sich verständigt, von ihrer „Geschichtsphilosophie“, ihrem Bild der Geschichte als umfassendem Entwicklungsprozess oder offenen Sinnzusammenhang ab. Für Hermeneutik ist jene Selbstfindung des Denkens keine lineare Freilegung, sondern ein Teilnehmen an der Geschichte, in welchem Selbstfindung und Selbstverfehlung, Entwurf und Korrektur, Bestätigung und Transformation interferieren. Wichtig ist die Fest-

²¹¹ Vgl. Aristoteles, Met. I.4., 985a5–18; I.7., 988a18–23; I.10, 993a12–17.

²¹² Aristoteles, Met. I.3., 984b18–19, 984b10–11.

²¹³ Wilhelm G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798, S. XVI, vgl. S. XXIX.

stellung, dass historische Besinnung auch ohne substantialistisch-geschichtsphilosophische Prämissen ein qualifiziertes Medium der Selbstverständigung sein kann. Wenn diese in besonders prägnanter Weise in einer radikalen Geschichtsreflexion vollzogen scheint, die – so Husserl in der *Krisis* – auf eine ‚Urstiftung‘ zurück- und eine ‚Endstiftung‘ vorausgreift²¹⁴, so ist daran festzuhalten, dass wir uns auch ohne Unterstellung einer singulären Fortschritts-geschichte im Gespräch mit der Vergangenheit darüber aufklären können, woher wir kommen, was wir sind und wohin wir gehen.

Ebenso ist daran festzuhalten, dass solche Besinnung auch ohne geschichtsphilosophischen Überbau kein nebensächliches Thema für die Philosophie ist. Wenn Philosophie ein grundsätzlich reflexives Denkprojekt ist, das nicht einfach vorgegebene Sachfragen bearbeitet, sondern das eigene Tun zum Thema macht, so ist die historische Situierung eine konstitutive Dimension dieser Reflexivität. Rorty hat in diesem Sinn eine Funktion der Philosophiegeschichtsschreibung dahingehend spezifiziert, dass sie als ‚geistesgeschichtliche‘ Reflexion mit der Kanonbildung der Philosophie befasst ist, die nicht primär „auf der Ebene der Problemlösungen, sondern auf der Ebene der Problemstellungen“ stattfindet.²¹⁵ Der Streit darüber, was zur Philosophie gehört, ist wesentlich ein Streit darüber, welche Fragen und Forschungsrichtungen genuin philosophische sind, und er wird nicht zuletzt über den Disput ausgetragen, welche Autoren, welche Dispute und Traditionen *die* Geschichte der Philosophie ausmachen.²¹⁶ Die jeweilige Geschichtsschreibung der Philosophie ist insofern nicht nur eine Folge des gewählten Philosophiebegriffs, sondern umgekehrt auch dessen Fundament. Dabei betrifft die orientierende Funktion der Historie nicht nur den Philosophiebegriff als solchen. Auch in der Arbeit an partikularen Themenstellungen kann die historische Reflexion als hermeneutisch-heuristische Potenz wirksam sein. Sie kann unverzichtbar sein, um sich über Probleme Klarheit zu verschaffen, um Bedingtheiten bestimmter Fragestellungen zu durchschauen, um über die Übertragbarkeit von Begriffen zwischen unterschiedlichen Welten und Denkformen zu befinden. Fragen nach der Unsterblichkeit der Seele, nach der Bedrohlichkeit des Skeptizismus, nach der Historizität wissenschaftlicher Wahrheit oder dem Geltungsgrund subjektiver Freiheitsrechte werden nicht zu jeder Zeit und überall als Fragen ernst genommen, ja überhaupt verstanden. Das Gewährwerden solcher Kontingenz aber kann sich nicht auf vergangene Denkformationen beschränken.

²¹⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, §§ 6, 7, 9b–g, 15; Beilagen II, III, XXIV–XXXVIII. Allerdings finden sich bei Husserl auch gegenläufige Ansätze eines hermeneutischen Denkens: vgl. E. Angehrn, „Denken in der Zeit“, a.a.O.

²¹⁵ R. Rorty, „Vier Formen des Schreibens von Philosophiegeschichte“, in: ders., *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a.M. 2000, S. 355–394 (368).

²¹⁶ Ebd., S. 374.

Wenn Geschichte nicht einfach ein linearer Bildungs- und Offenbarungsprozess ist, so bedeutet dies auch, dass gegenwärtiges Philosophieren, auch und gerade wenn es sich radikal historisch versteht, sich nicht einfach als Resultat eines Werdeprozesses definieren kann. Gegenwärtiges Philosophieren ist mehr als der aktuelle Stand des Wissens. Es ist ein Anschließen an eine Geschichte, das die Vielgestaltigkeit des historischen Prozesses aufnimmt und weiterführt, indem es frühere Gestalten des Denkens befragt, interpretiert und transformiert. Vor allem die Dekonstruktion hat die Mehrschichtigkeit dieses Prozesses beschrieben, der zugleich ein Zurückgehen und Vorausgreifen, ein Entziffern, Auflösen und Neuformulieren überlieferter Sinngebilde ist. In den Blick kommt eine historische Selbstbesinnung, in welcher das Ergründen dessen, worauf Denken ‚eigentlich hinauswollte‘ – was der verdeckte Sinn einer These, die entscheidende Richtung einer Frage war –, in dialektischem Wechselspiel mit der gerade dadurch ermöglichten Neubestimmung der Fragen und Ziele steht. Sich aus der Geschichte verstehen und sich selbst neu entwerfen sind nicht Gegensätze, sondern komplementäre Momente historischer Verständigung.

3. Ein besonderes Profil erhält das Sich-aus-der-Geschichte-Verstehen dadurch, dass in ihm die zuvor genannte Außenperspektive zur Geltung kommt. Historisches Bewusstsein ist Aufspaltung des Selbstbezugs. Geschichte ist das Medium, in welchem mir Anderes und Fremdes begegnet, aber ebenso die Dimension, in welcher ich mich selbst von außen, in äußerer Reflexion, vom Anderen her wahrnehme. In historischer Reflexion erscheint das Denken in seiner historischen Situierung und seinem faktischen Gewordensein, seiner Partikularität und Kontingenz. Philosophisches Denken, das sich im Dialog mit der Geschichte vollzieht, ist darin in die Äußerlichkeit des Logos, die Zerstreuung der Diskurse eingelassen. Geschichtliches Bewusstsein verhindert die Abschießung auf sich, sie provoziert die Selbstdistanzierung, das Loskommen vom Gewohnten und unterstützt darin nicht nur das Vermögen zur Selbstkritik, sondern ebenso die imaginative Potenz, das Offensein für das Unerwartete und die Fähigkeit zum Hervorbringen des Neuen.²¹⁷ Wichtig ist dies für ein Verständnis der Philosophie, das diese nicht vom Typus der Wissenschaft her begreift, sondern als Teilnahme am vielstimmigen Gespräch der Menschheit, das neue Lesarten des Menschen und der Welt hervorbringt – einem Gespräch, das für die Philosophie eine nicht unwesentliche Dimension in seiner zeitlichen Tiefe hat, worin das Denken früheren Entwürfen begegnet, die für es unüberbrückbar andere und doch Instanzen eines gemeinsamen Projekts, Betroffene eines gleichen Fragens sind.

In potenzierte Weise gehört die Begegnung mit dem Anderen dort zur Selbstverständigung der Philosophie, wo sich diese nicht nur auf das Gespräch mit historischen Positionen, sondern mit dem eigenen Anderen der Geschichte

²¹⁷ André-Jean Voelke, „La fonction heuristique de la tradition en philosophie“ in: *Studia philosophica* 36/1976, S. 18f.

einlässt: mit dem, was in der Denkgeschichte unterdrückt, marginalisiert oder ausgeschlossen wurde. *Historische Reflexion* soll dem Selbstbewusstsein wieder zueignen, was ihm verlorengegangen, vergessen, verdeckt ist. In diesem Sinn will Husserls *Krisis* in historischer Besinnung zugleich die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Wissenschaft sichtbar machen.²¹⁸ Geschichte aufarbeiten heißt auch sich des Verdrängten dieser Geschichte bewusst werden. Damit Vernunft der verdeckten Tiefenschicht ihrer selbst gewahr wird, bedarf sie des Blicks von außen, wie ihn exemplarisch die historische Betrachtung praktiziert. Eine bestimmte Denkform, etwa das metaphysische Substanzdenken, kann in der Rekonstruktion ihrer Genese ein adäquateres Verständnis ihrer Eigenart, ihrer bestimmenden Motive, aber auch ihrer Grenzen gewinnen. Wenn Philosophie sich ihrer Geschichte zuwendet, so nicht zuletzt aus dem Interesse an dem, was ihr nicht umstandslos verfügbar ist und im Normalverständnis nicht ohne weiteres zugerechnet wird: sei es, dass einer in der offiziellen Historiographie zurückgedrängten Seite (der nicht-europäischen, der von Frauen geschriebenen, der nicht-akademischen Philosophie) Nachdruck verschafft werden soll²¹⁹, sei es, dass in der dominanten Gestalt der Philosophie ein Ungedachtes (der Leib, die Natur, die ontologische Differenz) zu reflektieren, dem Denken zuzueignen ist. Auch darin steht der Rückblick auf ihre Geschichte im Horizont einer Verständigung der Philosophie über sich selbst.

6. Die Teilhabe an Geschichte: Erinnern und Weiterschreiben

Die Funktion des historischen Gedächtnisses für gegenwärtiges Philosophieren erschöpft sich nicht darin, Medium des Begründens und (Sich-)Verstehens zu sein. Darüber hinaus gilt das Interesse der Geschichte an ihr selber. Es geht darum, wie gegenwärtiges Philosophieren sich selbst als geschichtliche Größe realisiert, indem es sich so auf frühere Positionen und vergangene Geschichte zurückbezieht, dass es sich seinerseits in die Geschichte einfügt, Geschichte weiterschreibt. Zwei Stoßrichtungen lassen darin unterscheiden, die einerseits auf das gegenwärtige Philosophieren, andererseits die Vergangenheit gehen.

Auf der einen Seite ist Geschichte der Boden des Hervorbringens von Neuem. Vergangene Zeugnisse der Philosophie richten Fragen an uns, sie provozieren die Reflexion, sie ermutigen das Denken zur Problematisierung, aber auch zum eigenen Entwurf. Philosophiegeschichte, so Jaspers, „zeigt Vorbilder für das eigene Suchen“, indem sie zugleich in Frage stellt „durch das, was in ihr versucht wurde, gelang und scheiterte.“²²⁰ Ähnlich hatte Nietzsche die Funktion des Vorbildes und der Ermutigung als Nutzen der (monumentalischen) Historie für

²¹⁸ E. Husserl, a.a.O., S. 48ff.

²¹⁹ Vgl. K. Röttgers, „Die Unterseite der Geschichte“, a.a.O., S. 95.

²²⁰ Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1953, S. 138.

das Leben gewürdigt. Indem Philosophie sich im Dialog mit früheren Positionen herausbildet, indem sie sich gerade auch kritisch mit ihnen auseinandersetzt und Traditionen aufbricht, bezieht sie aus dem Fundus der Geschichte Impulse, die sie voranbringen und Neues schaffen. Philosophische Arbeit realisiert sich nicht nur nicht losgelöst von ihrer Geschichte und nimmt Vergangenes nicht nur gleichsam instrumentell in ihren Dienst – als heuristisches Vorbild, als Vorratskammer der Ideen, als legitimierende Stütze. Sie schreibt sich selbst in die Geschichte ein und verwirklicht sich als genuin historische Deutungs- und Reflexionskultur, die in mannigfachen Modalitäten an Früheres anschließt, Vergangenes auf Kommendes hin öffnet und schließlich selber zur Vorlage späterer Transformationen wird.

Indem Historie Linien der Entwicklung nachzeichnet und auslegt, macht sie aus Gewesenem Geschichte. Gleichzeitig vollzieht sie dies nicht in freier Motivation aus sich heraus, sondern indem sie sich von Vergangenen ansprechen lässt, indem sie auf Fragen antwortet, welche die Vergangenheit an sie richtet. Pointiert hat Derrida das Motiv herausgestellt, dass philosophisches Schreiben vom Vergangenen in die Pflicht genommen wird, dem Vergangenen gegenüber eine Schuld abträgt: eine Schuld gegenüber dem Ungesagten, dem Untergegangenen und Verdrängten. Es ist die Geschichtsfigur, die W. Benjamin im geschichtsphilosophischen Bild einer Errettung der vergangenen Geschlechter gezeichnet und auch seiner Theorie der Übersetzung (die wiederum der Dekonstruktion als Modell dient) zugrundelegt hat.²²¹ Sofern sich Philosophieren dieser Verpflichtung stellt, geht es ihm um die Geschichte um ihrer selbst willen. Indem es an Vergangenes anschließt, erschließt es zugleich dessen latente Potentiale, schreibt es die Geschichte weiter, die in jenem angelegt, doch nicht zur Entfaltung gekommen ist. Indem es am historischen Diskurs teilhat, setzt es ein Gespräch fort, in welchem Vergangenes dem Vergessen entrissen und dem Gedächtnis der Geschichte anvertraut wird. Nach Rorty hat Philosophie ihre höchste Aufgabe darin, das Gespräch der Menschheit nicht abbrechen zu lassen. Wenn Benjamin und Derrida jenes Motiv der Aufnahme des Vergangenen mit der Chiffre der Erlösung versehen, so sind auch die schwächeren Versionen, die nur auf das Fortführen des Gesprächs und die Kontinuität des geschichtlichen Lebens abheben, von nicht minderer Radikalität.

Wie H. M. Baumgartner gezeigt hat, hat sich der Kontinuitätsbegriff im 19. und 20. Jahrhundert gleichsam als residuale Leitidee des historischen Denkens nach dem Unglaublichwerden voraussetzungsreicherer Konzepte wie Entwicklung und Fortschritt erhalten.²²² Sein Fluchtpunkt ist, diesseits von Wachstum und Erfüllung, die regulative Idee des Erinnerns selbst: die Vorstellung des

²²¹ Vgl. E. Angehrn, „Die Unabgeschlossenheit des Vergangenen. Erinnerung, Wiederholung und Neubeginn bei Walter Benjamin und Jacques Derrida“, in: *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse*, 16. Jg., H. 51 (2001/II), S. 43–62.

²²² Hans-Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1972.

Bewahrens und Fortführen, letztlich die Idee einer Überwindung der Vergänglichkeit des Vergänglichen. Auch wenn es im einzelnen Akt historischer Reprise als Überakzentuierung erscheinen mag, spricht nichts dagegen, die Grundhaltung der philosophischen Zuwendung zur Geschichte dieser Leitidee zuzuordnen. So sieht Jaspers in der Philosophiegeschichte die gesteigerte Gestalt dessen, was Geschichte überhaupt ist: „vergängliches Erscheinen eines Ewigen“.²²³ In diesem Motiv ist mehr als das Eigeninteresse angesprochen, das wir am Studium alter Texte nehmen. Grundlegender geht es um das, was die Philosophie als menschliche Selbstbesinnung auf Geschichte verweist. Als Modell für die Konzeptualisierung der Philosophiegeschichte schlägt Baumgartner die unendliche Bibliothek vor, welche die „flüchtigen Versuche der Welt- und der Selbsterkenntnis des Menschlichen“ versammelt, in denen der Mensch seiner selbst gewahr wird in seiner Endlichkeit, „die angesichts der Geschichte des Denkens das letzte, aber für ihn als Vernunftwesen vielleicht doch nicht das allerletzte Wort ist.“²²⁴ In einem anderen Sinn als für Platon das Erkennen *anamnesis* war, gilt für ein geschichtliches Philosophieren, dass Selbsterkenntnis und historische Erinnerung nicht voneinander geschieden sind. Wenn Philosophie sich ihrer Geschichte zuwendet, so gilt ein irreduzibles Interesse, neben dem argumentativen Diskurs und der reflexiven Verständigung, dem Erinnern selbst. Philosophie ist darin Teil und eminente Instanz der historischen Kultur als solcher.

7. Philosophie und historisches Bewusstsein

Unter drei Hinsichten ist der ‚Nutzen der Historie‘ für die Philosophie in den Blick gekommen: als Medium der kritischen Auseinandersetzung und Geltungsdiskussion, als Basis der Verständigung über das eigene Vorhaben und den Sinn der verwendeten Begriffe und verhandelten Fragen, als genuine Gestalt geschichtlicher Erinnerung. Dabei handelt es sich um drei Interesserrichtungen, die auf der einen Seite unabhängig voneinander die historische Reflexion der Philosophie bestimmen, auf der anderen Seite aufeinander Bezug nehmen, sich untereinander verflechten und gegenseitig bedingen.

Auf der einen Seite haben wir mit drei eigenständigen Motiven zu tun, die je für sich, mit unterschiedlicher Gewichtung, die philosophische Arbeit bestimmen können. Von sich aus ist zwischen ihnen weder ein vereinheitlichender Kern noch eine Hierarchie vorgegeben. Sie können je für sich unserer Zuwendung zur Geschichte zugrundeliegen. Allerdings scheinen sie nicht im gleichen Maße unverzichtbar. Konstitutiv zu einem über sich aufgeklärten Philosophieren

²²³ Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie*. Einleitung, aus dem Nachlass hrsg. von Hans Saner, München/Zürich, 1982, S. 20, vgl. 20ff.

²²⁴ H.-M. Baumgartner, „Anspruch und Einlösbarkeit, Geschichtstheoretische Bemerkungen zur Idee einer adäquaten Philosophiegeschichte“, in: R.W. Puster (Hg.), *Veritas filia temporis*, a.a.O., S. 61.

gehört vor allem die hermeneutische Reflexion, die sich im Gespräch mit der Geschichte über die Aufgabe der Philosophie als solcher wie über die Bedeutung einzelner Themen und Problemstellungen verständigt. Nicht die Verifikation aufgestellter Thesen, sondern die Auslegung des eigenen Forschens und Verdeutlichung der eigenen Entwürfe ist hier das Anliegen. In einem gewissen Sinn muss man sagen, dass diese Weise des Über-sich-Klarwerdens der philosophischen Denkform unabdingbar ist.

Auf der anderen Seite ist im Vorausgehenden deutlich geworden, dass zwischen den drei Stoßrichtungen des historischen Interesses fließende Übergänge und systematische Verknüpfungen bestehen. Dies gilt manifesterweise für die beiden ersten: Die historische Kontextualisierung des Anderen wie seiner selbst ist Vorbedingung für den sachhaltigen argumentativen Disput, wie umgekehrt die Geltungsreflexion als Moment in die verstehende Sinnerschließung eingeht. Es gilt aber ebenso – in für unser Thema noch beziehungsreicherer Weise – für die Verknüpfung des zweiten und dritten Motivs. Sich aus der Geschichte heraus begreifen heißt für ein hermeneutisches Verständnis auch, an Geschichte teilhaben und Geschichte mitkonstituieren. In verschiedener Weise haben Rorty wie Derrida diese Konstellation vor Augen gestellt. Die retrospektive Geschichtsbezogenheit hermeneutisch-bildender Philosophie hat ihr Pendant in deren prospektiver Aufgabe, das Gespräch der Menschheit nicht abbrechen zu lassen; und die dekonstruierende Lektüre überlieferter Sinndokumente überlagert sich mit einem Neu- und Andersschreiben, das den Text in die Kontinuität seiner unabgeschlossenen Transkriptionen eingehen lässt. Die drei Kernmotive des historischen Interesses fügen sich, ungeachtet ihrer Eigengeltung, in der konkreten Aufarbeitung des Vergangenen zu einem Ganzen zusammen.

Dass Philosophie „unausweichlich historisch“²²⁵, eine wesentlich geschichtliche Denkform sei, hat sich als eine These gezeigt, die nicht nur ausweisungs-, sondern vorab auslegungsbedürftig ist. Die konstitutive Verweisung zwischen Philosophie und Geschichte ist aus der Perspektive beider Begriffe zu formulieren: Die Frage nach der Philosophiegeschichte führt zur Frage nach dem Begriff der Philosophie und dem Begriff der Geschichte selbst. Die gegenseitige Verweisung ist mit der spezifischen Reflexivität verknüpft, die sowohl die Philosophie wie die Geschichte als Prozess- und Erinnerungsform kennzeichnet.

Wenn Philosophie sich für ihre Geschichte interessiert, so nimmt sie nicht irgendein Sonderthema in den Blick, sondern beschäftigt sich mit sich selbst: Philosophiehistorie ist ein spezifisches Medium der Reflexion der Philosophie auf sich selber. Die Reflexivität, die konstitutiv zur Philosophie gehört, hat sich nach einer wesentlichen Hinsicht als geschichtliche gezeigt: In historischer Perspektive begreift sich philosophisches Denken in seinem Sein und Gewordensein, erkennt es sich in seiner Bedingtheit, expliziert es sich in seinen Fragen und Aussagen. Die Frage nach der Philosophiehistorie zeigt sich als eine nach der Philo-

²²⁵ Ch. Taylor, „Philosophy and its history“, a.a.O., S. 21.

sophie selber – nach einer Philosophie, für welche historische Reflexion (die letztlich nicht im Binnenraum der Texte verbleibt, sondern sich im Raum der Geschichte überhaupt vollzieht) konstitutiv ist. Dem entspricht von der Gegenseite, dass Geschichte, sofern sie nicht bloß objektiver Geschehensverlauf, sondern ein wesentlich reflexiver Prozess ist, in der Philosophie eine privilegierte Instanz ihrer selbst hat. Historische Kulturformen sind nicht nur wie Formationen der Natur in das zeitliche Werden eingelassen, sondern Gestaltungen des menschlichen Lebens, die sich selbst von dieser Geschichtlichkeit her verstehen und artikulieren. Wenn Philosophie generell eine Dimension dieser Selbstartikulation ausmacht, so stellt die historische Selbstreflexion der Philosophie in gewissem Sinn eine letzte Pointe dieses Bewusstwerdens dar. Philosophiehistorie verkörpert nicht nur die Reflexivität der Philosophie, sie steht paradigmatisch für die Historizität des Denkens und der Wissenschaft, letztlich der menschlichen Existenz im ganzen. Offenkundig ist nicht nur ein bestimmter Begriff der Philosophie vorausgesetzt, wenn wir den Geschichtsbezug als wesentlich für philosophisches Denken setzen. Ebenso impliziert Philosophiehistorie, wo sie mehr als Chronologie ist, ein bestimmtes Verständnis der Geschichte. Zwischen Philosophiegeschichte und Geschichtsphilosophie besteht ein konstitutiver Wechselbezug. Die integrierende Themenstellung einer Philosophiegeschichtssophie ist nach beiden Seiten, von beiden Scharnieren her zu lesen.

Eine letzte Frage an diese Konstellation ist die nach der eigenen Historizität dieser Geschichtsreflektiertheit der Philosophie. Sie betrifft sowohl den generellen Formwandel historischen Bewusstseins wie die zugespitzte Frage, ob auch für die Philosophiehistorie ein Analogon zu dem anzunehmen ist, was Hegel für die Geschichtsphilosophie annimmt, wenn er ihr einen privilegierten Augenblick in der Geschichte – seiner Gegenwart – zuweist in der Meinung, es müsse nun „endlich an der Zeit“ sein, Geschichte philosophisch zu begreifen; die Geschichte selbst ist es, die hier ihre reflexive Durchdringung sowohl ermöglicht wie fordert.²²⁶ Auf dem Kulminationspunkt der Philosophiehistorie wie der Geschichtsphilosophie statuiert Hegel nicht nur die radikale Geschichtsbezogenheit der Philosophie – als ihre Zeit in Gedanken erfasst –, sondern deren Selbstsituierung im Prozess des Geschichtlichwerdens des Gedankens. Eine solche, in der Neuzeit einbrechende reflexive Historisierung bliebe einerseits in ein Verhältnis zu setzen zu jener Geschichtsbezogenheit, die den philosophischen Diskurs seit seinem Beginn in spezifischer Weise auszeichnet; und sie provoziert andererseits – für die Zeit nach Hegel und verschärft die Gegenwart – die Frage, wieweit dieser Schritt zum Geschichtlichwerden für das Denken irreversibel ist.

²²⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a.M. 1970ff., Bd. 12, S. 28; vgl. *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie I*, a.a.O., Bd. 18, S. 11ff.

Zeit und Geschichte

Menschen leben in Zeit und Geschichte. Beides sind Merkmale der *conditio humana*. Dass wir dem Gesetz der Zeit unterliegen, in der Zeit existieren, über Zeit verfügen, dass wir eine Geschichte haben, durch Geschichte geprägt sind, Geschichte aufarbeiten oder entwerfen: Dies sind Bestimmungen menschlicher Existenz, Kennzeichen der Endlichkeit wie der Größe. Was Zeit und Geschichte an ihnen selbst sind und in welcher Weise sie unser Dasein bestimmen, definiert ein weites, die Denkgeschichte durchziehendes Problemfeld; auch auf die Frage nach der Geschichte legt sich Augustinus' Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Zeit nahe: Wenn mich niemand fragt, weiß ich es, soll ich es einem Fragenden erklären, weiß ich es nicht.

Im Folgenden sollen die beiden Begriffe nicht für sich, sondern in ihrem Verhältnis zur Diskussion stehen. Oberflächlich betrachtet, erscheinen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit unter zahlreichen Aspekten als vergleichbar; entsprechend werden sie des Öfteren, wenn nicht als austauschbar, so doch strukturana-log beschrieben. Demgegenüber interessieren hier, neben ihrer Nähe, ihre Differenz und vor allem das konkrete Wechselverhältnis zwischen ihnen. In welcher Weise ist unser Zeiterleben geschichtlich geprägt, und wie gehen Zeiterfahrung, Zeitkonstitution und Zeitverständnis umgekehrt in unseren Geschichtsbezug ein? Gegenüber einer allgemeinen Erörterung von Zeit und Geschichte nimmt die so fokussierte Themenstellung eine erhebliche Einschränkung vor, die gewissermaßen direkt höherstufig ansetzt und darin eine spezifische, eigene Frage-richtung entfaltet.

Genauer zielt diese auf ein bestimmtes Verhältnis zwischen Zeit und Geschichte. Ihr Anknüpfungspunkt ist die Auseinandersetzung mit einer bestimmten Deutung unseres Seins in der Zeit, die Michael Theunissen in seinen jüngeren Schriften vorgetragen hat und deren leitende Perspektive die Idee einer Herrschaft der Zeit bildet.²²⁷ Zeit, so seine These, herrscht über die Dinge und die Menschen, und dies so, dass sie über uns „eine entfremdende, keine befreiende Herrschaft“ aufrichtet; entsprechend ist unser erstes, fundamentales Verhältnis zu ihr ein „Leiden an der Zeit“²²⁸. Die folgenden Überlegungen wollen die von Theunissen formulierte Frage, wieweit „Gelingen und Mißlingen menschlichen Lebens von unserem Umgang mit der Zeit abhängen“²²⁹, analog auf unser

²²⁷ Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M. 1991; Ders., *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000.

²²⁸ M. Theunissen, „Können wir in der Zeit glücklich sein?“, in: *Negative Theologie der Zeit*, a.a.O., S. 37–86 (41, 44).

²²⁹ Ebd., S. 37.

Verhältnis zur Geschichte übertragen und danach fragen, wieweit auch Geschichte als eine über die Menschen herrschende Macht erfahren wird – oder umgekehrt einen Ort der Befreiung, ja gerade eine Gegenpotenz gegen die entfremdende Zeitherrschaft darstellen kann. Das Verhältnis von Zeit und Geschichte kommt als Affinität wie als Antithetik in den Blick. Auch die Analyse dieser Verhältnisbestimmung kann Theunissens Untersuchungen wichtige Anregungen entnehmen; schon in seinen früheren Schriften kommt dem Thema der Geschichte ein zentraler Stellenwert zu²³⁰, und ebenso durchzieht die Dialektik von Zeit und Geschichte das im letzten Buch nachgezeichnete Zeitdenken der frühgriechischen Dichtung.²³¹ Theunissens Ausführungen bilden einen Referenzpunkt dieser Betrachtungen, ohne dass diese sich auf die systematische Vielschichtigkeit und historische Differenzierung einlassen können, in denen Theunissen das Thema entfaltet. Sie exponieren zuerst allgemeine strukturelle Bestimmungen, welche die Relation von Zeit und Geschichte kennzeichnen (1.), um auf dieser Grundlage der konkreteren Frage nach der Herrschaft der Zeit in ihrem Wechselspiel mit der Macht der Geschichte nachzugehen (2.).

1 Formbestimmungen von Zeit und Geschichte

Vor allem zwei Gegensätze scheinen sich anzubieten, um die Logik des Bezugs von Zeit und Geschichte zu fassen: der Gegensatz von Form und Inhalt einerseits, von Subjektivität und Objektivität andererseits.

²³⁰ Im Mittelpunkt der Untersuchung über *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, steht die These, dass Geist und Geschichte für Hegel „der eine und selbe Sachverhalt“ sind, den er „als Prozeß des Sich-unterscheidens und Sich-zurücknehmens, der Entäußerung in das Andere und der Rückkehr zu sich selbst bezeichnet“ (68). Wichtig ist die Differenzierung der verschiedenen Ebenen der Geschichte – der Weltgeschichte, der ewigen Geschichte des absoluten Geistes und der zeitlichen Entfaltung des absoluten Geistes –, wobei weltliche Prozesse letztlich in einer absoluten Geschichte fundiert sind und das zentrale Geschehen der Versöhnung nicht als subjektives Tun, sondern als objektiver Vollzug gedacht ist, der in seiner Objektivität subjektive Befreiung erst ermöglicht. – In die gleiche Richtung zielt die in *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin 1969, formulierte Kritik an der „Elimination der absoluten Objektivität aus der Geschichte“: Die von der Kritischen Theorie vorgenommene Gleichsetzung von „Geschichte und Gesellschaft“ basiert nach Theunissen auf einer „enormen Überschätzung des Wahrheitswertes der Intersubjektivität“, die, „auch wenn sie sich zur Menschengattung vervollständigt, nur erweiterte Subjektivität ist“ (31) und gegen die er auf einer irreduziblen, letztlich theologisch gedachten Objektivität der Geschichte beharrt. – Namentlich der 1984 gehaltene Vortrag „Können wir in der Zeit glücklich sein?“ (*Negative Theologie der Zeit*, a.a.O., S. 37–86) mündet in eine konzentrierte Reflexion über den Zusammenhang von Zeit und Geschichte, die erneut auf eine gründende Geschichte verweist, welche sowohl der Naturzeit wie der weltlichen Geschichte vorausliegt.

²³¹ M. Theunissen, *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000.

1.1 Form und Inhalt

Zeitlichkeit ist die allgemeine Struktur des Außereinanderseins-im-Nacheinander, Geschichtlichkeit das Eingefügtsein in einen konkreten Geschehensverlauf. Zeit ist eine bestimmte Form des Erlebens bzw. der Konstitution des Wirklichen, die etwa nach den beiden Grundrastern der Relationen von Früher-Gleichzeitig-Später und Vergangen-Gegenwärtig-Zukünftig strukturiert ist. Die erste gilt als eine objektive Relation, die ein Verhältnis zwischen Ereignissen bzw. Zeitpunkten aus der Außenperspektive definiert und im Fortgehen des Zeitflusses unverändert bleibt; die zweite ist das Raster der Zeitdimensionen, die sich idealtypisch mit Bezug auf ein subjektives Erleben differenzieren und deren Relata sich mit dem Fortrücken der Zeit unablässig verschieben (das Zukünftige wird gegenwärtig, das Gegenwärtige vergangen). Zeitphilosophien stützen sich teils auf das eine oder das andere dieser Schemen, teils auf beide ab und untersuchen die Art und Weise, wie diese Strukturen des temporalen Erlebens bzw. der temporalen Wirklichkeitsverfassung zustandekommen und subjektiv erfahren werden. Diese Strukturen artikulieren das gleichzeitige Außereinandersein und Aufeinander-Bezogenheit im Nacheinander. Paradigmatische moderne Konzepte interessieren sich für die subjektiven Leistungen, die dieser temporalen Einheitsbildung zugrundeliegen; Zeit als Form des inneren Sinns (Kant) oder als Verweisungszusammenhang von Protention und Retention (Husserl) sind Explikationen dieser Struktur. Zeit als das in Zahlen fortschreitende unvergängliche Abbild der Ewigkeit (Platon) oder als Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später (Aristoteles) sind entsprechende Konzepte der metaphysischen, kosmoszugewandten Zeitphilosophie. Soweit geht es um die Formbildung von Zeit und Zeiterleben. Infrage steht eine allgemeine Struktur, die inhaltlich Verschiedenes aufnehmen kann und entsprechend als subjektive Erfahrung unterschiedlich besetzt – als Erwartung, Hoffnung, Befürchtung spezifiziert – sein kann.

Diesem Formschema temporaler Einheitsbildung gegenüber ist Geschichte der konkrete, inhaltlich bestimmte Prozess, innerhalb dessen der Mensch lebt, seine faktische Herkunft und Vergangenheit, aus der er sich versteht, die Gegenwart, in welcher er handelt, die Zukunft, in die hinein er sich entwirft und die auf ihn zukommt. Dass Menschen in der Zeit leben – und nicht wie Dinge und Zahlen außerhalb oder wie Götter über der Zeit sind – und dass sie in der Geschichte leben und eine Geschichte haben, ist eine zweifache Charakterisierung der Seinsweise der Menschen. Ihre Zeitlichkeit ist ein Modus ihres ekstatischen Seins, das sie ins Gewesene und Kommende wirft und ihre Selbstkoinzidenz im Jetzt verhindert. Der Mensch ist gespannt zwischen Gewesenem und Nochnichtseiendem, und nur indem er in irgendeiner Weise die Synthesis in diesem Zerstreutsein vollzieht, vermag er im Außersich mit sich eins zu sein. Darüber hinaus existiert der Mensch geschichtlich, ist er sich aus einer bestimmten Geschichte heraus gegeben, die ihn geprägt hat, in der sein Verstehen, sein Tun

und Sein wurzelt, an der er teilhat und die er mitgestaltet. Die Formen zeitlicher Strukturierung und Synthetisierung sind ein Fundament seines Geschichtlichen, seiner Aneignung und Gestaltung der konkreten Geschichte, die darüber hinaus andere Formen historischer Konstitution einschließt: Formen der Darstellung und Interpretation, der theoretischen und praktischen Aufarbeitung, der Selbstverständigung über die Geschichte. Zeit und Geschichte benennen, so gesehen, unterschiedliche Konkretionsstufen: Mein geschichtliches Dasein ist die konkrete Art und Weise, wie ich in der Zeit bin und als zeitliches Wesen existiere.

1.2 Subjektivität und Objektivität

Gleichsam quer zu dieser strukturell-logischen Differenz sind andere Raster zu nennen, anhand deren das Verhältnis beider Pole, teils beide Pole für sich spezifizierbar sind. Ein naheliegendes ist das von Individuum und Gesellschaft. Offensichtlich ist es nicht einfach auf beide Seiten aufzuteilen: Es gibt gemeinsame Zeiterfahrungen und persönliche Geschichten wie individuelles Zeiterleben und kollektive Geschichte. Dennoch hat die Gewichtung, welche Geschichte als das Gemeinsame definiert, vorrangige Plausibilität: Als geschichtliche Wesen haben wir nicht nur eine individuelle Lebensgeschichte, sondern existieren wir immer auch *in* der Geschichte, haben wir an den Geschichten der Gemeinschaften teil, denen wir zugehören, sind wir durch Geschichten bedingt, die unseren Lebenshorizont übersteigen. Geschichtlich sein heißt nicht nur durch sich und in sich sein. Dies gilt für die Herkunft und zeitgeschichtliche Gegenwart ebenso wie für die Zukunft.

Ein anderes Raster, das dem von Individuum und Gesellschaft teils zugrundeliegt, ist das von Objektivität und Subjektivität, das seinerseits nicht einfach auf die Dualität von Zeit und Geschichte zu projizieren ist. Vielmehr ist mit ihm für beide Glieder eine prominente, grundlegende Polarität benannt. Für die Zeitproblematik reflektiert sich der Gegensatz in den unterschiedlichen theoretischen Zugangsweisen, die teils das subjektive Erleben und Gestalten, teils das objektive Geschehen der Zeit in den Vordergrund stellen. Im Horizont dieses Gegensatzes unterstreicht Theunissen, im Gegenzug zur neuzeitlichen Subjektivierung (und Positivierung), die in der archaischen Lyrik, aber auch in psychopathologischen Befunden auszumachende Objektivität der Zeit als die ursprünglichere, in gewissem Sinn sachhaltigere Erfahrungsdimension der Zeit. Sie kommt in negativen wie positiven Erfahrungen zum Tragen, in der herrschend-unterdrückenden, aber auch der befreiend einbrechenden Zeit, in der leeren wie der erfüllten, der toten wie der lebendigen Zeit. Ihre Objektivität schließt nicht aus, dass Zeit auch subjektiv verarbeitet und strukturiert werden kann, auch wenn jede subjektive Prägung zugleich die Grenze des eigenen Zugriffs, die unerbittliche Macht der aus sich heraus prozessierenden Zeit erfährt. So bleiben auch die von Theunissen

beschriebenen Modi, in denen sich der Mensch der Herrschaft der Zeit erwehren kann – "die abgetroztte Herrschaft über die Zeit, die flüchtige Freiheit von ihr und die prekäre Mimesis an sie"²³² – immer nur partiell gelingende Operationen subjektiver Gegenwehr, die im Rahmen und auf dem Boden einer dem Menschen vorgängigen Zeit verbleiben.

Noch manifestester ist das interne Wechselspiel zwischen Subjektivem und Objektiven im Bereich der Geschichte. Greifbar ist es hier schon in der für Geschichte konstitutiven Doppelung des Geschehens und des Berichts, der *res gestae* und der *historia rerum gestarum*. Markant ist die Verflechtung beider Seiten ebenso wie deren je eigenes Profil. Verflochten sind sie insofern, als historische Existenz im spezifischen Sinn (in welchem Menschen, nicht Berge eine Geschichte haben) nicht nur das objektive Gewordensein und Werden, sondern dessen reflexive Aneignung – in unterschiedlichsten Formen, bis hin zum Modus seiner Verdrängung – einschließt. Geschichte ist vom Diskurs über sie nicht zu trennen. Umgekehrt ist solche Vergegenwärtigung kein selbständig-autarker Akt, sondern in ein vorgängiges Geschehen eingelassen: Verstehen – so die These der Hermeneutik – ist Teilnahme an einem Sinn-geschehen, das Schreiben der Geschichte ist Kehrseite einer Lektüre, die einen im Gang befindlichen Tradierungs-, Zersetzungs- und Neugestaltungsprozess aufnimmt und weiterführt.

Gleichzeitig sind, neben der gegenseitigen Verflechtung, beide Seiten für sich markante Eckpfeiler des Historischen. Auf der einen Seite bildet die Objektivität – als das dem Wollen und Tun Gegenüberstehende, ihm Zuvorkommende – ein distinktives Merkmal historischer Identität. Geschichtlich sind wir, was wir ohne unser Zutun, teils gegen unseren Willen geworden sind: von der Tatsache unseres Geborenseins über die Faktizität der konkreten Herkunft und sozialen Zugehörigkeit bis zu den mannigfachen Kontingenzen unserer Lebensgeschichte. In diesem Sinn hat man die geschichtliche der praktischen Identität gegenübergestellt: Bildet die irreduzible Faktizität des Soseins die Basis der ersteren, so die freie Selbstbestimmung den Fluchtpunkt der zweiten. Die Anerkennung der Objektivität und vorgängigen Gegebenheit macht einen innersten Kern geschichtlichen Verstehens und Seins aus.

Auf der Gegenseite steht dem die spezifische Leistung der nachträglichen Lektüre und historischen Formgebung gegenüber. Wenn wir nur im Medium der reflexiven Aneignung geschichtlich existieren, so ist unser Sein grundlegend durch die Art und Weise bestimmt, wie wir Geschichte vergegenwärtigen, sie gestalten und uns mit ihr auseinandersetzen. Das Konstruiertsein der Geschichte bildet für historische Reflexion seit langem die selbstverständliche Basis. Historik untersucht nach Droysen die vielfältigen Operationen, mittels deren 'aus Geschäften Geschichte' wird. Eine Verständigung über Geschichte hat sich gleichermaßen über die Arbeit an der Geschichte zu verständigen. Dabei interessieren nicht nur wissenschaftslogische und hermeneutische Bestimmungen histori-

²³² Ebd., S. 66.

schen Wissens und historiographischer Darstellung. Ebenso zentral sind die praktischen Fragen nach dem Interesse an Geschichte und der Funktion historischer Repräsentation. Bedeutsam sind diese Fragen nicht zuletzt im Zusammenspiel mit der zuvor betonten Objektivität. Die Frage ist, in welchen Formen Menschen in der Rekonstruktion und Interpretation des Vergangenen sich mit der Unabänderlichkeit der Fakten, der Vorgängigkeit des Geschichtlichen auseinandersetzen, wieweit sie der Objektivität des Geschehens eine Gegenmacht entgegenzusetzen vermögen. Auch wenn sich das Interesse an Geschichte keineswegs auf diesen Widerstand beschränkt, hat die Leistung historischer Konstitution unter mehreren Aspekten damit zu tun, wie das Subjekt sich an der Objektivität des Geschichtlichen abarbeitet.

Es tut dies in dreierlei Weise. Zum einen darin, dass es dem historischen Bewusstsein um die reflexive Aneignung der unhintergehbaren Faktizität geht, die darin nicht einfach ein Fremdes und Vorgegebenes bleibt. Das Subjekt hat in ihr eine Seite seiner Individualität und seines bestimmten Soseins; Geschichte ernst nehmen heißt in ihr die Grenze *und* den Grund des eigenen Seins und Tuns erkennen. In historischer Besinnung werden wir der Faktizität und Kontingenz unserer selbst – der Faktizität als Teil unserer selbst – gewahr.

Zum zweiten hat historische Konstruktion mit der Überformung des Gegebenen zu tun: Sie nimmt an einem Geschehen teil, das sie durchdringt, transformiert und weiterführt. Hier kommen all die Modalitäten zum Tragen, nach denen historische Rekonstruktion ihr Material logisch, temporal und darstellungsmäßig strukturiert und gestaltet – von der kritischen Analyse und dekonstruierenden Zersetzung über die theoretische Auslegung und Explikation zur kreativen Neubeschreibung und ästhetischen Formierung einer Geschichte. Nicht als *factum brutum* und Vergangenes, sondern im Gefäß solcher Rekonstruktion und Neuschöpfung ist Geschichte Teil unserer Lebenswelt. Es ist die Macht solcher Rekonstruktion, die uns mit dem Schicksal versöhnen, eine lastende Vergangenheit bewältigen, zusammenhanglose Bruchstücke in deutender Aneignung integrieren, oder einfach Geschichte als Raum unseres Existierens öffnen und gestalten kann. Das faktische Vorgegebensein wird in aktiver Gestaltung in ein Eigenes verwandelt, als meine Geschichte konstituiert, in seiner Fremdheit und puren Faktizität überwunden.

Drittens geht die Stoßkraft historischer Arbeit dahin, sich dem Fluss des Vergehens zu widersetzen, indem sie Vergangenes festhält und ihm eine Zukunft eröffnet: Die Macht der Erinnerung ist ein innerster Kern des historischen Interesses. Der Widerstand gegen das Vergessen, die Rettung des Vergänglichen, die Herstellung von Kontinuität sind zentrale Motive historischen Gedenkens, die dessen Verankerung in existentiellen Erfahrungen erkennen lassen.

Allerdings gehört es zur grundlegenden Erfahrung der Geschichtlichkeit, dass alle diese Gegenpotenzen gegen die Vormacht der Geschichte – gegen die Vorgängigkeit, Faktizität, Vergänglichkeit – nur begrenzte und prekäre Mächte sind (vergleichbar der von Theunissen betonten Begrenztheit der subjektiven

Gegenwehr gegen die Herrschaft der Zeit). Die aneignende Verwandlung, die überformende Prägung, das bewahrende Gedächtnis sind partielle, teils transitorische Gegenbewegungen gegen die Eigenmacht der Geschichte. Sie tragen an ihnen die Signatur der Endlichkeit. Dennoch bleiben sie als solche eminente Auszeichnungen des historischen Seins des Menschen.

2 Die Herrschaft der Zeit und die Macht der Geschichte

2.1 Durchdringung von Zeit und Geschichte

Wir haben bisher Geschichte und Zeit je für sich betrachtet und bei beiden in analoger Weise eine Polarität von objektiver Vorgegebenheit und subjektiver Konstitution herausgestellt. Es gilt nun, Zeit und Geschichte in ihrer konkreten Verflechtung zu beleuchten. Es interessiert die Frage, wieweit nicht nur Geschichte zeitlich strukturiert ist, sondern umgekehrt Zeit – und ihre Herrschaft – durch Geschichte begründet, geprägt und in bestimmter Weise überwunden wird.

Auf der einen Seite bildet Zeit die Tiefenstruktur der Geschichte. Geschichtlich sein, in der Geschichte sein, eine Geschichte haben: All dies sind Seinsformen, die konstitutiv zeitlich verfasst sind. Als geschichtliches Wesen lebt der Mensch sowohl im Fluss des Früher und Später, des unablässigen Werdens und Vergehens, wie im Ausgespanntsein zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Weder Pflanzen und Tiere noch Berge und Flüsse existieren in vergleichbarer Weise zeitlich. Nur der Mensch bezieht sich reflexiv auf das Werden und Vergehen als Moment seines Seins, nur er existiert im Gewesenen und Kommenden. Dass ihm Geschichte zur Last, zur Heimat oder zur Hoffnung wird, ist nur auf der Basis seines wesentlich zeitlichen Seins möglich.

Umgekehrt wird die Zeit durch Geschichte begründet. Die Prozessualität des Werdens und Vergehens und das Ausgespanntsein zwischen Vergangenheit und Zukunft sind Konstitutions- und Erlebensformen eines ursprünglichen Geschehens. Für mythische, religiöse, aber auch metaphysische Weltbilder ist unstrittig, dass Zeit geschaffen und das Medium der Entfaltung dessen ist, was Geschichte hat und sich in Geschichte verwirklicht: Gottes, des Geistes, der Welt. Wie der Demiurg bei Platon, so schafft Gott bei Augustinus die Zeit ineins mit der Schöpfung der Welt. Es gibt „keine Zeit vor der Welt“²³³, wie es keine Zeit unabhängig von den entstehenden und sich verändernden Dingen gibt. Doch nicht nur die Gebundenheit an einen zeitlich existierenden Gegenstand, sondern an ein grundlegendes Geschehen und einen Richtungssinn fundiert Zeit in der Geschichte: Sie ist nach dem Spruch des Anaximander das Gefäß eines kosmischen Rechtsprozesses, der geschehenes Unrecht „gemäß der Ordnung

²³³ Augustinus, *De civitate Dei*, XI.5.

der Zeit“ ausgleicht (DK12 B1), für Hegel das Medium der Verwirklichung und Offenbarung des Geistes, für ein heilsgeschichtliches Bewusstsein der Ort des göttlichen Handelns. Die spezifischen Zeitformen und Zeitbilder, die in unser historisches Verständnis eingehen, sind ebenso von Geschichte(n) her gedacht; dies trifft auf den Gegensatz von linearer und zyklischer Zeit ebenso zu wie auf die kalendarische Zeitmessung, die nicht nur durch kosmische Abläufe, sondern ebenso durch geschichtliche Ereignisse, Dynastien, Festspiele geregelt ist. Die strukturelle Verfasstheit und erlebensmäßige Qualität der Zeit – ihre Prozessform, ihre Beschleunigung und Verzögerung, ihr Vorbeieilen und Stehenbleiben, ihr Zerfallen und Sichverbinden, ihr lastender und befreiender, ängstigender und tröstender Charakter – sind Ausdruck eines Geschehens bzw. Handelns, in welches die Menschen involviert sind. Dass Zeit ist und wie sie ist – dass wir in der Zeit sind und wie wir sie erfahren –, ist nicht gleichsam autark aus der Zeit selbst, sondern aus dem sie fundierenden Geschehen zu begreifen.

In prägnanter Weise ist dieses Fundierungsverhältnis nach Theunissen in der frühgriechischen Zeiterfahrung und Zeitbeschreibung aufzuweisen, als deren Grundzug er benennt, was aus späterer Sicht als Mangel an Differenzierung erscheinen kann: die „Weigerung, Zeit von dem in ihr Geschehenden abzutrennen“. Zeit wird von den Griechen als eine verstanden, „die in ihrer Grundverfassung geschichtlich ist“; auch der Wandel der Zeitformen, von denen die frühgriechische Dichtung Zeugnis ablegt, und die von Theunissen nachgezeichnete ‚Wende der Zeit‘ werden auf dem Boden einer „urzeitlichen Geschichtlichkeit“ und als Geschichte fassbar – auch wenn das Geschichtliche, so sehr es das Zeitverständnis prägt, letztlich „das Ungedachte im griechischen Zeitkonzept“ bleibt, das erst von der Deutung ans Licht zu bringen und zu reflektieren ist.²³⁴

2.2 Die Herrschaft der Zeit

Die allgemeine Frage, wie Zeit und Geschichte sich durchdringen, soll im folgenden allein aus dem eingeschränkteren Blickwinkel der hier leitenden Problemspektive verfolgt werden: Gefragt wird danach, wie sich das Verhältnis von Zeit und Geschichte im Horizont einer Erfahrung der Herrschaft der Zeit (bzw. einer Transzendierung dieser Herrschaft) artikuliert. Zwei Fragerichtungen lassen sich darin unterscheiden. Zum einen geht es darum, inwiefern die Herrschaft der Zeit mit Geschichte zu tun hat. Ist sie als solche ein historisches Faktum, gleichsam eine durch Geschichte eingesetzte Herrschaft, oder gehört sie zur ahistorischen Grundverfassung menschlichen Daseins, oder verdankt sie sich geradezu einem Fremdwerden der Geschichte, einer Abstraktion von Geschichte (3.2)? Gegenläufig ist zu fragen, inwiefern Geschichte ihrerseits die

²³⁴ M. Theunissen, *Pindar*, a.a.O., S. 9f.

Herrschaft der Zeit verstärkt oder umgekehrt gegen diese eine Einspruchsin-
stanz und Gegenpotenz darstellt (3.3, 3.4).

Die erste Fragerichtung will ich stellvertretend anhand einer Interpretati-
onslinie explizieren, die sich in Theunissens Beiträgen zur Zeitphilosophie aus-
machen lässt. Sie enthält die zweifache These, dass die Herrschaft der Zeit einer-
seits auf realer Geschichte aufruht und in ihrer spezifischen Prägung durch
Geschichte bestimmt wird, und dass sie andererseits in sich durch eine wesentliche
Tendenz der Enthistorisierung, des Abstraktwerdens der Zeit und Fremdwerdens
der Geschichte charakterisiert ist.

Die historische Tiefenschicht der Zeitherrschaft arbeitet Theunissen an den
Formen zeitlichen Erlebens heraus, welche die frühgriechische Dichtung zum
Ausdruck bringt: Die Schicksalszeit, die das Ausgeliefertsein an den „Tag“
bestimmt, und die umfassende Weltzeit, in welcher die Herrschaft des „Chro-
nos“ sich vollzieht, sind nicht leere Formen der Strukturierung des Früher und
Später, sondern Artikulationen eines umfassenden Geschehens, innerhalb dessen
sich alles bewegt und von dem alles durchdrungen ist. Dass dem Menschen die
Zeit unentrinnbar ist, dass Vergangenheit nicht zu tilgen und Zukunft weder zu
antizipieren noch vorherzubestimmen ist, sind Modi, wie Geschichte über ihn
herrscht. Nicht Vergangenes überhaupt, sondern das bestimmte Vergangene
konstituiert den Zusammenhalt der Zeit, wenn diese als Schuld- oder Wieder-
gutmachungsprozess erfahren wird. In der Figur des Schicksals klingt die
Durchdringung der Zeit durch ein Anderes, Grundlegenderes an, dessen Autori-
tät die Zeit ihre eigene Macht verdankt. Doch auch wo sie sich zur immanenten
Weltzeit verselbständigt, die allein den Zyklus des Werdens und Vergehens aller
Dinge austrägt, verliert sie mit der höheren Regulierung nicht ihren internen
Ordnungs- und Herrschaftscharakter; im Gegenteil kann gerade in Ablösung
von göttlicher Lenkung ihr immanenter Zwang, das Gesetz ihrer Herrschaft als
solches hervortreten. Die Selbstabschließung des Weltlichen, seine tendenzielle
Ablösung von einer es tragenden Geschichte kann das Gesetz des Zeitlichen als
solchen in seiner Härte herausstellen. An die Stelle einer sinngebenden
Geschichte kann das mechanische Prozedieren und Sichwiederholen treten.
Wenn wir in der Richtung dieser Abstraktion von Geschichte einen Schritt wei-
ter gehen, kommen die von Theunissen in anderem Kontext beschriebenen
Formen des pathologischen Leidens unter der Herrschaft der Zeit²³⁵ in den
Blick. Offenkundig handelt es sich hier um Herrschaftserfahrungen, die gewis-
sermaßen der reinen Zeit, losgelöst von jeder sie ausfüllenden und sie fundieren-
den Geschichte, geschuldet sind. Das Zerfallen, der Stillstand, das unablässige
Vergehen, die mechanische Wiederkehr sind Formen, in denen Zeit ihre unter-
drückende oder vernichtende Macht im Leben ausübt. Ihr Zwangscharakter tritt
im gleichen Maß hervor wie ihre Geschichtsprägung sich auflöst.

²³⁵ M. Theunissen, „Melancholisches Leiden unter der Herrschaft der Zeit“, in: *Negative Theo-
logie der Zeit*, a.a.O., S. 218–281.

Eine mehrfache, sich überlagernde Enthistorisierung – das Weltlich-Immanentwerden, die Naturalisierung, die Entleerung – der Zeit geht in deren Herrschaft ein. Bereits im Chronos als der gemeinsamen Zeit des Lebens und der Natur sieht Theunissen eine Enthistorisierung am Werk, die sich in der Überformung des Geschichtlichen, welches das Ereignis des Neuen beinhaltet, durch die Zyklik des Natürlichen manifestiert, die auch die entmythologisierte lineare Prozessualität des gleichen Zeitmaßes strukturiert; diese Naturalisierung der Geschichte wird in jener Enthistorisierung des Lebens gesteigert, die sich in Melancholie wie Schizophrenie äußert.²³⁶ Die Verhinderung des Vollzugs einer offenen Lebensgeschichte zeugt ebenso wie die in der Zwangsneurose dominierende Wiederholung des Gleichen vom Immanentwerden eines Zeiterlebens, das mit der geschichtlichen Dimension zugleich der Fähigkeit, Zeit als Form des Lebens zu strukturieren, verlustig gegangen ist. Ist die Verfestigung der naturalisierten Weltzeit eine erste, so die Entweltlichung des individuellen Zeiterlebens eine zweite Abstraktion von Geschichte. Zeit, nicht mehr als Form eines historischen Geschehens, sondern als entleert-schematische Zeit erlebt, wird zur abstrakt herrschenden Ordnung.

Wenn Geschichte oben als eine Kraft ihrer Objektivität dem Subjekt gegenüberstehende und sein Tun begrenzende Macht beschrieben wurde, so hat sich nun gleichsam gegenläufig die Abstraktion von Geschichte als wesentliches Moment entfremdender Zeitherrschaft erwiesen. Gegen diese scheint demnach die Wiedergewinnung oder Wiederkunft des Geschichtlichen die entscheidende Gegenpotenz darzustellen. Überwunden wird jene Herrschaft in der rekonstruierenden Aneignung der Geschichte (2.3) und im Einbruch einer Geschichte, die das Kontinuum des Gleichen aufsprengt (2.4).

2.3 Historische Konstruktion als Gegenmacht

Die Wiedergewinnung der Geschichte geschieht auf der einen Seite über die subjektive Aneignung und Konstruktion, die ihrerseits mehreres einschließt: die dimensionale Strukturierung der Zeit, die formgebende Rekonstruktion des Vergangenen, die sinnhafte Deutung der Geschichte, den Akt des Erinnerns.

Dass wir Zeit in der spannungsvollen Vereinigung von Zukunfts-, Gegenwarts- und Vergangenheitsbezug erleben, ist ein erster Widerstand gegen das abstrakte Gesetz des Immergleichen. In ihr überwinden wir den Zerfall ebenso wie den Stillstand, die Geschlossenheit oder den mechanisch-starren Fortgang der Zeit. Das Aufspannen der Zeitdimensionen eröffnet den Raum des Lebens wie des geschichtlichen Geschehens; in der Kraft des Aufspannens und Zusammenhaltens der Zeit überwindet das Subjekt sein Ausgeliefertsein an deren

²³⁶ M. Theunissen, „Zeit des Lebens“, in: *Negative Theologie der Zeit*, a.a.O., S. 299–317 (307ff.).

mechanische Prozessualität. Es ist eine Kraft, die nicht abstrakt, als rein temporale Operation, sondern im Medium der Konstitution von Geschichte ausgeübt und bewährt wird.

Auf dieser Basis findet die konkrete Rekonstruktion des Vergangenen statt, über welche den Menschen Geschichte sich eröffnet. Dazu tragen die unterschiedlichen Modi der temporalen, rationalen und sprachlichen Formgebung bei, über die aus gegebenem Material eine Geschichte wird. Wenn Menschen nicht in erster Linie durch ihre faktische Verwurzelung und ihr Eingelassensein in einen äußeren Geschehenszusammenhang, sondern im Medium reflexiver Aufarbeitung geschichtlich existieren, so sind sie *als* geschichtliche Wesen weder der Zeit noch der Geschichte schlechthin ausgeliefert. Dass sie eine Geschichte haben und an Geschichten teilhaben, bedeutet, dass sie die Möglichkeit haben, sich an der Vorgegebenheit des Vergangenen abzuarbeiten, ihr Werden und Gewordensein zu rekonstruieren, neu zu gestalten, Vergangenheit in irgendeiner Weise zu ‚bewältigen‘, statt von ihr nur beherrscht oder überwältigt zu werden. Nicht nur gegen die Vormacht des Gegebenen, auch gegen den Zerfall, die Diffusität oder den zwanghaften Fortgang der Zeiten wendet sich die gestaltende Kraft der Historie. Historische Konstitution wird zur Gegenmacht gegen die auflösend-unterdrückende Herrschaft der Zeit. Wie die Erzählung das Auseinanderfallende zusammenbringt, die erklärende Auslegung das Fremde erschließt und in den eigenen Lebensraum integriert, so leistet die Erinnerung Widerstand gegen das Vergehen aller Dinge.

Über die Eröffnung des subjektiven Zeitfeldes und die strukturierende Aneignung des Vergangenen geht die sinnhafte Deutung der Geschichte hinaus. Von ihr her ist die tiefste Differenz zwischen Zeit und Geschichte ins Auge zu fassen. In Kurzform lässt sie sich als Differenz von Zeit und Sinn formulieren. Auf der einen Seite haben wir mit der objektiv-prozessmäßigen bzw. subjektiv-erlebismäßigen Strukturierung des Nacheinander zu tun, auf der anderen Seite mit dem Verstehen eines Geschehens, das auf seinen ‚Sinn‘ hin gelesen und ausgelegt werden kann. Von ‚Sinn‘ ist dabei als verstehbarer ‚Bedeutung‘ (wie beim Sinn eines Satzes), nicht als ‚Wert‘ oder ‚Zweck‘ (wie beim Sinn des Lebens) die Rede. Es geht darum, dass man eine Geschichte erzählen, sie so oder so verstehen, auslegen, kommentieren, durchleuchten kann, nicht inwiefern wir sie bejahen oder verwerfen. Aus Geschäften Geschichte machen heißt aus Fakten Sinn machen, eine Geschichte bilden, die wir verstehen, auf die wir uns reflexiv beziehen und über die wir uns über uns verständigen können. Geschichtskonstitution vollzieht sich wesentlich als Sinnbildung. Die eminente Leistung des Erzählens, Weitergebens, Neuschreibens von Geschichte liegt darin, dass das Subjekt in ihrem Medium sich mit der Vergangenheit auseinandersetzen, sie zum Teil seiner Lebenswelt machen, sie in sein Handeln, sein Verstehen und seine Kommunikation integrieren kann.

Von besonderer Bedeutung in unserem Kontext ist diese interpretatorisch-hermeneutische Kraft, weil letztlich sie die historische Konstitution zur Gegen-

potenz gegen die entfremdende Herrschaft der Zeit werden lässt. Gegen die Herrschaft der Zeit gibt es keinen Widerstand im rein Temporalen. Gegen das leere Fortschreiten und unaufhaltsame Untergehen gibt es nur die Möglichkeit, der Leere die Fülle, die eine des Sinns ist, entgegenzusetzen. Die Interpretation und sinnhafte Gestaltung der Geschichte ist das Medium, in welchem wir uns gegen den Zerfall, das Vergehen und zwanghafte Fortschreiten der Zeit zur Wehr setzen: Indem wir Geschichten bilden, entreißen wir Vergangenes dem bloßen Vergehen, fügen Inkohärentes zusammen, machen Fremdes zum Eigenen, transformieren Unverständliches in Sinn, überformen die Faktizität und Kontingenz des Gegebenen, öffnen die Welt auf Neues und Kommandes hin. In der sinnhaften Konstruktion von Geschichte arbeiten wir jener Enthistorisierung des Lebens entgegen, die sich als Basis der entfremdenden Herrschaft der Zeit gezeigt hatte. Im Medium des Sinns vermögen wir jenem Unterworfenheit unter die Zeit, jenem Ausgeliefertsein an das Geschehen zumindest teilweise zu entkommen, es durch eigenes Hervorbringen zu überwinden. So ist auch der Akt des Erinnerns, der ein zentrales Anliegen historischer Kultur ausmacht, nicht an einem eigenen, zusätzlichen Akt der Vergegenwärtigung, sondern an jener Arbeit an der Geschichte im Ganzen festzumachen, die sich in Rekonstruktion und Sinnbildung vollzieht.

Dass wir zur Überwindung der Zeitherrschaft ‚nur teilweise‘ in der Lage seien, heißt, dass auch historische Konstruktion der Macht der Geschichte unterliegt. Die früher vermerkten Grenzen unserer Eigenmacht gegen die Vergänglichkeit, Faktizität und Vergänglichkeit beinhalten, dass wir auch in der sinnhaften Anverwandlung des Geschehens nicht freie und souveräne Schöpfer sind; mit dieser Grenze ist unmittelbar eine unseres Widerstands gegen die Herrschaft der Zeit markiert. Nur zum Teil ist die Konstitution von Geschichte unser Werk, und nur zum Teil bestimmen wir darüber, wieweit die Bildung von Geschichte möglich ist und gelingt. Es steht nicht in unserer Macht, wieweit Zeit durch Geschichte überformt, in Geschichte integriert, in Geschichte zurückgenommen wird. Die mächtigere Gegenpotenz gegen die verselbständigte Zeitherrschaft ist nicht subjektive Geschichtsbildung, sondern der objektive Einbruch der Geschichte.

2.4 Der Einbruch der Geschichte

In den Blick kommt eine Objektivität der Geschichte, die vom Menschen nicht mehr als Grenze und Vorgegebenheit, sondern als befreiende Macht erlebt wird. Exemplarisch hat M. Theunissen auch diese Umkehrung, zugleich als Wandel von der subjektiven Bewältigung der Zeitherrschaft hin zu deren Selbsttranszendierung durch ein dem Menschen entgegenkommendes Geschehen, in der frühgriechischen Dichtung nachgezeichnet. Bei Pindar kommt sie im Wechselspiel

zwischen „übersteigender“ und „einbrechender“ Transzendenz²³⁷ zum Tragen, worin das menschliche Übersteigen überboten wird durch einen Einbruch des Göttlichen, der die Immanenz des Weltlichen und ihrer Zeitordnung aufbricht und damit gleichsam die zweifache Abstraktion von Geschichte, die in der Naturalisierung und der Selbstabschließung der Weltzeit liegt, überwindet; von seiten des Subjekts entspricht dem der Einstellungswandel von der planenden Voraussicht und dem tätigen Streben zum Offensein für das Handeln des Anderen und zum Hoffen auf ein Gelingen, das nicht in der Macht des Menschen steht. Ebenso sehr wie die allgemeine Struktur von Herrschaft, Unterworfenheit und Transzendenz interessiert die Differenzierung der Zeitformen, deren jede in je spezifischer Weise herrscht und transzendiert wird; in ihrem Horizont lässt sich das Verhältnis von Zeit und Mensch selber als Geschichte, als eine in der Geschichte sich vollziehende ‚Wende der Zeit‘ nachzeichnen. Die Abfolge der herrschenden Zeitformen ‚Hemár‘ (Tag), ‚Chronos‘ und ‚Kairos‘ mündet in einen Ausblick auf den ‚Aion‘, der bei Platon als göttliche Zeit gefasst ist, von welcher der weltliche ‚Chronos‘ ein Abbild ist. Nachgezeichnet wird die Linie einer Bewegung, in welcher der Zwang der Schicksalszeit und die Herrschaft der Weltzeit durch den Einbruch der Gottzeit aufgebrochen und Zeit gleichsam zur Geschichte befreit wird. Die stufenweise Überformung von mythisch-kosmischer und weltlicher durch die göttliche Zeit ist ein Zusichkommen der Geschichte. Seine Vergegenwärtigung kann den Verlust spürbar machen, der mit der nachfolgenden Entstehung der Metaphysik und der von ihr vollzogenen Marginalisierung von Zeit und Geschichte einhergeht.

Die Frage ist, wieweit eine Figur wie die hier sichtbar werdende, die sich in dem von Theunissen beleuchteten Zeitraum in vielschichtiger Komplexität herausbildet und eine klare historische Signatur trägt, als Interpretament für eine allgemeine Charakterisierung des Verhältnisses von Zeit und Geschichte fungieren kann. Ohne die Frage grundsätzlich zu entscheiden, sei immerhin auf die bemerkenswerte Verwandtschaft mit einer ihrerseits paradigmatischen Konzeption des 20. Jahrhunderts hingewiesen. Das von W. Benjamin formulierte Postulat, Geschichte „gegen den Strich zu bürsten“, wersetzt sich der Methode der „Einfühlung“, als deren Ursprung er die – dem Leiden unter der Zeitherrschaft nicht fremde – „Trägheit des Herzens, die *acedia*“ ausmacht; das Bestreben, sich dagegen „des echten historischen Bildes zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt“, artikuliert einen vergleichbaren Einbruch des Geschichtlichen, wie er bei Pindar in den Blick kommt.²³⁸ Als Kern der entfremdeten Geschichte und des sie leitenden Fortschrittsdenkens sieht auch Benjamin eine „homogene und leere Zeit“, deren Kontinuum die revolutionäre Aktion aufzusprengen hat, wobei in unserem Kontext das Zusammenspiel von Aktion, Konstruktion und Ereignis signifikant

²³⁷ M. Theunissen, *Pindar*, a.a.O., S. 217ff.

²³⁸ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, Band I.2, Frankfurt a.M. 1980, S. 691–704 (696f.).

ist: Die „Jetztzeit“, die in die leere Zeit des Kontinuums einbricht, ist der Ort der Verbindung von Vergangenem und Gegenwart, der historischen „Konstruktion“, und zugleich ein „Modell der messianischen Zeit“, die erst Vergangenes zu retten und Geschichte zu restituieren vermag.²³⁹ Wie Pindar die Dürsterkeit des Ephemerens auf das plötzliche Kommen des „von Gott gegebenen Glanzes“ hin öffnet,²⁴⁰ schließen Benjamins Thesen mit dem Satz, dass den Juden die Zukunft, über welche nachzuforschen ihnen untersagt war, darum „nicht zur homogenen und leeren Zeit“ wurde: „Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.“²⁴¹ In Nähe und Distanz zum theologischen Gedanken²⁴² beharrt Benjamin darauf, dass es hier darum geht, einen Begriff von Geschichte zu gewinnen, der nicht mit dem mechanischen Fortgang der abstrakten Zeit kontaminiert, auf diese reduziert sei, wobei sich der Einspruch ebenso sehr gegen die falsche Auffassung wie die falsche Realität der Geschichte wendet. Die Überwindung des zwanghaften Fortschreitens im Triumphzug der Sieger ist eine Befreiung zur Geschichte.

3 Schluss

So haben wir zwischen Zeit und Geschichte ein doppeltes Verhältnis festzuhalten. Zum einen paktieren sie in einer gemeinsamen Herrschaft über den Menschen. Zum anderen bildet die Dimension der Geschichte – als subjektive Konstruktion und objektives Ereignis – eine selber zweifache Gegeninstanz gegen die Herrschaft der Zeit.

Eine gemeinsame, sich gegenseitig verstärkende Übermacht bilden Zeit und Geschichte, indem sie den Menschen sowohl der Faktizität des Werdens wie der Irreversibilität des Vergehens unterwerfen. Der Mensch verfügt weder über die Kontingenz seiner Geschichte – über das, was ihm geschieht und was er durch die Geschichte wird – noch über den unaufhaltsamen Prozess des Entstehens und Vergehens. Aspekte der Zeitherrschaft – die Unabsehbarkeit des Kommenden, die Vergänglichkeit des Gegenwärtigen, die Unwiederbringlichkeit des Gewesenen – bilden selber konstitutive Momente seines Geschichtlichseins. Als zeitlich-geschichtliches Wesen erfährt sich der Mensch in seiner radikalen Endlichkeit; indem er seine Existenz als temporale und historische vollzieht, ist er

²³⁹ Ebd., S. 701, 703.

²⁴⁰ Pindar, 8. Pythische Ode v. 96; dazu M. Theunissen, *Pindar*, S. 217ff.

²⁴¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, a.a.O., S. 704.

²⁴² Auf Horkheimers Theologie-Vorwurf hatte Benjamin geantwortet, dass wir im historischen „Eingedenken“ eine Erfahrung machen, „die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen“: *Das Passagen-Werk*, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1983, S. 583.

der Herrschaft von Zeit und Geschichte nicht nur unterworfen, sondern wird er zum Teil selber zu deren Organ und zugleich zu ihrem Widerpart.

Neben der Gemeinsamkeit ist die Gegenläufigkeit zu betonen. Geschichte bildet eine Gegenmacht zur Herrschaft der Zeit, und dies in zweifachem Sinn. Zum einen insofern, als das Subjekt in seiner konstruktiven Anverwandlung der Geschichte zugleich deren bloße Herrschaft – und darin die der Zeit – transzendiert. Die *temporale Formgebung und interpretierende Deutung*, die das Gewesene in Geschichte transformiert und aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Dimensionen der sinnhaften Welt und des menschlichen Selbstseins macht, ist zugleich ein Modus, uns dem abstrakten Prozedieren der Zeit zu widersetzen. So geht das Haben von Geschichte, das kein bloßes Rezipieren, sondern immer auch deutendes Konstruieren ist, über das In-der-Zeit-Sein hinaus und bildet gegen dessen Formalismus eine Gegeninstanz. Dieses Transzendieren wird zum anderen überboten durch die nicht vom Subjekt ausgehende, sondern ihm entgegenkommende, von außen in die Immanenz der Zeit und des weltlichen Geschehens einbrechende Geschichte. Eine andere Form der Objektivität tritt ihm darin entgegen, eine Ereignishaftigkeit, die nicht nur über das Subjekt, sondern über den Gang der Dinge kommt und Geschichte neu stiftet – sei es, dass sie wie bei Benjamin im Horizont eines subversiven Tuns, sei es, dass sie wie bei Pindar als göttliches Handeln von außen in den Herrschaftsbereich der weltlichen Zeit einbricht. Sie ist die höhere Macht, die ihrerseits die weltliche Geschichte anverwandelt und transformiert, Geschichte zu einer befreienden macht.

In gewisser Weise erscheint das umfassende Verhältnis von Geschichte und Zeit in dieser letzten Figur als Wiederaneignung eines Entäußerten, wie sie das klassische Muster einer Überwindung von Entfremdung bildet. Die Wiedergewinnung der historischen Dimension ist die Überwindung der Abstraktheit der Zeit durch ihre Reintegration mit der Geschichte. Beispielhaft wird eine solche Figur durch Hegels Geistesphilosophie illustriert. Zeit ist in ihr das Medium der Äußerlichkeit des Geistes, welche dieser, um sich als Geist zu realisieren, in sich zurückzunehmen hat. Zusammen mit dem Raum steht Zeit für das „ganz abstrakte Außereinander“ und bildet als solches die basalste Kategorie der Natur, die als ganze das Außersichsein des Geistes bezeichnet.²⁴³ Der aus der Natur in sich zurückgekehrte Geist hingegen hat sein Leben wesentlich als geschichtliches, als weltliche Selbstverwirklichung wie als absolute Geschichte des Geistes; ist die erste durch Zeit affiziert, so die zweite ein Vollzug jenseits des Sichauseinanderlegens in Welt und Zeit. Bedeutsam ist die Hegelsche Figur, sofern sie gleichzeitig mit dieser Einfügung der Zeit in den Zyklus eines sich entäußernden und in sich zurücknehmenden Lebens des Geistes die Unumgänglichkeit dieser Äußerlichkeit vor Augen stellt. Das Außersichsein, auch wenn es letztlich überwunden wird, ist nichts Zufälliges und Verzichtbares. Geschichte vollzieht sich

²⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 253.

nicht im Beisichbleiben, sondern nur über den Weg dieses Hinausgehens und Zurückkehrens. Darin liegt ineins mit der Relativierung auch eine ‚Rechtfertigung‘ der Zeit.

Um Tragweite und Tragfähigkeit solcher Vorstellungen einzuschätzen, bliebe zweierlei zu klären. Zu verdeutlichen wären zum einen das Verhältnis zwischen jenen beiden Formen geschichtlicher Objektivität, zum anderen die Nähe und Divergenz der unterschiedlichen Figuren einer absoluten, zeittranszendierenden Geschichte. Auf der einen Seite geht es darum, wie sich die objektiv-weltliche Geschichte, der das Subjekt zugehört und in deren Horizont es sich versteht, zu jener ‚absoluten‘ oder ‚einbrechenden‘ Geschichte verhält, welche die weltliche Immanenz überwindet. In Frage steht, wie sich die uneinholbar vorgängige zu der dem Menschen entgegenkommenden Geschichte verhält, in welchem Bezug letztlich die von der Hermeneutik reflektierte Geschichtlichkeit zu einer theologisch getragenen Geschichtsphilosophie steht. Beide thematisieren Geschichte jenseits subjektiver Selbstbeziehung und Selbstermächtigung; die Frage ist, ob sie sich in dieser antisubjektiven Wendung antithetisch gegenüberstehen, sich ergänzen oder sich insofern begründen, als die absolute Objektivität selbst noch als Tiefenschicht der von der Hermeneutik reflektierten historischen Vorgängigkeit aufzuweisen ist. Zum anderen bliebe zu vertiefen, wieweit die mit Pindar, Benjamin und Hegel evozierten Denkfiguren ein Gemeinsames umreißen oder darin Differenzen markieren. Gemeinsam ist ihnen, dass sie Zeit nicht auf ein metaphysisch Zeitloses hin überschreiten. Jenseits des Chronos ist eine höhere Form der Zeit, des Lebens, der Geschichte anvisiert. Doch ist augenfällig, dass Pindars Epiphanie des Göttlichen, Hegels Zurückgehen in eine absolute Geschichte und Benjamins Aufspaltung des Kontinuums ganz unterschiedliche Bilder des Transzendierens und der anderen Geschichte zeichnen. Von besonderer Prägnanz scheint das Ineinander von Überstieg und Einbruch in der von Benjamin gezeichneten Figur, deren Emphase nicht allein dem Abbruch, sondern ebenso sehr der Transformation und darin der Rettung der Geschichte gilt. An sie wie an die anderen Modelle bleibt die Frage gerichtet, inwiefern sich diese ‚Rettung‘ mit dem Überschreiten auf eine andere Zeit, eine Zeit „der zu sich befreiten Geschichte“²⁴⁴ verbindet.

²⁴⁴ Als solche liest Theunissen die Zeit der Ewigkeit: „Zeit des Lebens“, a.a.O., S. 315.

Dialektik der Utopie Von der Unverzichtbarkeit und Fragwürdigkeit utopischen Denkens.

„Pfade aus Utopia“ zu weisen, war 1958 das Anliegen von Ralf Dahrendorf²⁴⁵, und noch 1977 meinte Robert Spaemann die falsche „Hochschätzung der Utopie“ bekämpfen zu müssen²⁴⁶ – aus heutiger Sicht erstaunliche Zeugnisse eines Disputs, dessen Impulse inzwischen gänzlich verloren scheinen. Utopisches Denken ist weithin gegenstandslos, ja inexistent geworden. Dies hat nicht nur mit dem Zusammenbruch der sozialistischen Gesellschaftsordnungen in Osteuropa zu tun. In sich selber ist utopisches Denken brüchig geworden, und dies in mehrfacher Hinsicht. Nicht nur ist der Glaube an die Realisierbarkeit seiner Ideale erschüttert. Die Strittigkeit betrifft den Inhalt selber. Die in Utopien ausgemalten Gesellschaftsordnungen, die darin verkörperten Ziele und Wertvorstellungen sind in ihrer Problematik aufgedeckt, von vielen als inakzeptabel, gefährlich oder widersprüchlich verworfen worden. Oppositioneller Einspruch scheint in der gegenwärtigen Lage eher gegen das resignierte Einverständnis als gegen überschwengliche Wunschvorstellungen gefordert; nicht wer Utopien für obsolet erklärt, sondern wer ihre Unverzichtbarkeit behauptet²⁴⁷, widersetzt sich dem herrschenden Konsens. Das Problem ist, dass dies heute nicht mehr in gleich ungebrochener Weise möglich ist wie bei Platon, Morus und vielleicht noch bei Marx. Eine Verteidigung utopischen Denkens ist notwendig vermittelt über das Bewusstsein der Krise und Kritik der klassischen Utopie.

Die folgenden Überlegungen fragen sowohl nach der Aporetik wie der Notwendigkeit utopischen Denkens. Dazu sind zuerst allgemeine Grundzüge utopischen Denkens herauszustellen, die sowohl dessen Logik und Funktion wie die zentralen Inhalte betreffen. Mit Bezug auf sie ist zweitens die Problematik des Utopischen zu reflektieren, die sich in logischen und normativen Inkonsistenzen, nicht zuletzt im dialektischen Umschlag von positiven und negativen Utopien äußert. Als drittes ist nach den Voraussetzungen utopischen Denkens unter Bedingungen seiner ‚Unmöglichkeit‘ zu fragen: Zu prüfen ist, ob über den unversöhnlichen Gegensatz zwischen denen, die vehement bestreiten, dass man

²⁴⁵ Ralf Dahrendorf, „Out of utopia: Towards a re-orientation of sociological analysis“, in: *American Journal of Sociology*, Jg. LXIV, No. 2; dt. in: *Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie*, München 1967, S. 242–262.

²⁴⁶ Robert Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Stuttgart 1977, S. X.

²⁴⁷ Vgl. Annemarie Pieper, „Utopische Glücksentwürfe“ in: J. Schummer (Hrsg.), *Glück und Ethik*, Würzburg 1998, S. 69–81; A. Pieper, *Selber Denken. Anstiftung zum Philosophieren*, Leipzig 1997, S. 126–138.

„eine Utopie anstreben müsse, um das Erreichbare zu erreichen“²⁴⁸, und jenen, die gerade heute utopisches Denken für unverzichtbarer denn je halten, hinaus-zukommen ist.

1. Grundzüge utopischen Denkens

Utopische Entwürfe begegnen uns im abendländischen Denken in unterschiedlichsten Varianten.²⁴⁹ Charakteristische Grundzüge, wie sie namentlich in den klassischen Sozial- und Staatsutopien der Neuzeit (den sogenannten ‚Staatsromanen‘, im Gegensatz zu Utopien, die stärker individuelle oder gruppenbezogene – spirituelle, naturalistische, ästhetische, ökologische – Lebensformen betreffen) hervortreten und im Zentrum des Disputs um das Utopische stehen, betreffen einerseits Status und Funktion der utopischen Konstruktion (a), andererseits inhaltliche und formale Merkmale der darin entworfenen Welten (b).

(a) Ihrem Status nach ist die Utopie zum einen Negation, zum anderen positiver Entwurf. *Negation* ist sie gegenüber dem Bestehenden, gegenüber den realen Räumen und Formen des menschlichen Zusammenlebens. Sie ist radikale Transzendenz, Hinausgehen über faktische Welten und Gesellschaften, Projektion ins ‚Nirgendwo‘. Mit der räumlichen Diskontinuität verbindet sich die zeitliche: Morus’ Bericht von der „neuen Insel Utopia“ erzählt vom Bruch mit dem Bishe-rigen und einem Neuanfang. Auch in konkrete Programme transponiert, ereignet sich das Utopische über einen Sprung, eine Revolution. Doch die radikale Negation verbleibt nicht im Abstrakt-Prinzipiellen und Postulatorischen. Utopie ist nicht Programm oder Theorie, sondern erzählende *Beschreibung*: Das projektierte Andere wird inhaltlich ausgemalt, in konkreter Gestalt vorstellig gemacht. Die Macht des Utopischen gründet nicht nur in der Kraft des Negie-rens, des Hinausgehens über das Bestehende, sondern in der schöpferisch-imaginativen Kraft des Sehens, des sich-Bildermachens. Je nach Art der Utopie nimmt dieser Schritt verschiedene Gestalt an. Von Karl Marx kennen wir die Formulierung, „dass die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von dem sie nur das Bewusstsein“ zu erlangen habe²⁵⁰, und Ernst Bloch unterstreicht die Überführung des abstrakt-utopischen Entwurfs in Wissenschaft²⁵¹; immer geht

²⁴⁸ R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, a.a.O., S. 138.

²⁴⁹ Vgl. Arnhelm Neusüss (Hrsg.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied/Berlin 1968; Wilhelm Vosskamp (Hg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3 Bde., Stuttgart 1982; Richard Saage, *Utopieforschung*, Darmstadt 1997.

²⁵⁰ Brief an Ruge, Sept. 1843 in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke* (MEW), Bd. 1, Berlin 1970, S. 346.

²⁵¹ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Frankfurt a.M. 1959, S. 13.

es um die explizite und bestimmte Ausführung dessen, was als Zukunft ersehnt, aus der Kritik am Bestehenden heraus gefordert wird.

Utopisches Transzendieren ist nicht formelle Negation oder schematische Setzung des Anderen. Es ist eine Negation, die als wertende Zurückweisung, als Kritik fungiert. Sozialutopien sind Kehrseite einer Gesellschaftskritik. Sie gründen auf der Erfahrung von Unrecht und Leiden, sie sind Negation eines Negativen, das nicht sein soll; sie gewinnen ihre Kraft und Rechtfertigung aus dem Widerstand. Sie basieren auf der Einsicht in die Ursachen des Verfalls, und sie skizzieren ein Gegenmodell, in welchem zuallererst diese Ursachen behoben werden. Die Erinnerung an das überwundene Elend bleibt als Gedächtnis einer überwundenen Vorzeit bestehen. Teils wird die Negativität an bestimmten Institutionen und herrschenden Lebensformen, teils allgemein an der *Conditio humana* festgemacht: Die Not der Endlichkeit, der Mangel in allem Menschlichen, das „Etwas fehlt“ (Bloch) in allem Tun und Erleben sind der Boden, auf dem die Sehnsucht nach dem Anderen und der Traum vom besseren Leben entstehen. Dabei wird das Negieren sowohl als subjektive Antizipation wie als „objektive Tendenz“²⁵² und „wirkliche Bewegung“²⁵³ gefasst. Was als Gegenwelt gegen die bestehende entworfen wird, soll seinem Forderungscharakter wie seiner inhaltlichen Bestimmtheit nach „aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit“ entwickelt werden²⁵⁴, wobei es sich nicht um ein organisches Weiterentwickeln, sondern einen revolutionären Umsturz handelt. Zur Logik der utopischen Projektion gehört es, diese Umkehrung nicht als partiell-partikuläre Korrektur, sondern als radikale Gegenwendung und Setzung einer affirmativen Totalität zu vollziehen. Dem Negativen wird die absolute Position, das in sich vollendete Ganze gegenüber gestellt.

(b) So sind die inhaltlichen und formalen Merkmale der utopischen Vision weitgehend von der Negativfolie des zu Überwindenden her bestimmt. Inhaltlich ergeben sie sich aus der Negation all dessen, worunter Menschen leiden: Krankheit, Armut, Zwang, Krieg, Verunsicherung, Fremdheit. Die utopische Welt ist eine des erfüllten Lebens, in welchem alle diese Gebrechen und Negativerfahrungen überwunden sind. Stattdessen zeichnet sich der „*optimus status rei publicae*“ (Morus) durch vollendete Harmonie und Einheit, höchste Stabilität und Sicherheit, Einklang mit der Natur und Gesundheit aus. In allgemeinsten Weise lässt sich der erstrebte Zustand mit dem Begriff des Glücks fassen, wobei der Glücksbegriff im traditionell-metaphysischen, nicht im neuzeitlichen Sinn gemeint ist: Es ist das Zur-Erfüllung-Kommen, das Mit-sich-Einssein des Menschen in seinen Strebungen und Bedürfnissen, nicht das (von Hobbes beschriebene) Fortgehen von einem Ziel zum nächsten im grenzenlosen Streben nach

²⁵² E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O., S. 4.

²⁵³ K. Marx, *Deutsche Ideologie*, in: MEW, Bd. 3, S. 35.

²⁵⁴ K. Marx, Brief an Ruge, in: MEW, Bd. I, S. 345.

immer mehr. Im Gegenteil zählt der unersättliche Besitztrieb, in welchem schon Platon die Wurzel allen Verderbens sah, zusammen mit dem Egoismus zu jenen Ursachen, die als erste auszuschalten sind: Die Abschaffung (zumindest strenge Reglementierung) des Privateigentums (bis hin zur Ausschaltung der Privatheit überhaupt) ist eine jener ersten Vorkehrungen, die einem Großteil der Utopien von Platon bis zu lebensreformerischen Projekten des 20. Jahrhunderts gemeinsam sind. In seinem Verhältnis zu sich, zu anderen Menschen, zur Natur und zum Göttlichen soll der Mensch zur Vollendung gelangen: in der Überwindung allen Mangels und allen Fremdseins, deren Chiffre Bloch im Bild dessen sieht, was „allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“²⁵⁵ Zur gemeinsamen Signatur säkularer Utopien gehört das Vertrauen in die Kraft menschlicher Vernunft, der die Planung, Herbeiführung und Regulierung jenes vollendeten Zustandes anvertraut wird (im Gegensatz zur eschatologischen Erwartung eines welttranszendenten Heils): Von der Philosophenherrschaft der *Politeia* bis zur Wissenschaftsgläubigkeit der *Nova Atlantis* (und als Reflex noch im Postulat des wissenschaftlichen Sozialismus) herrscht die zweifache Überzeugung von der Erkenntniskraft des Menschen und der Praxisrelevanz des Erkennens. Was zuerst noch im Horizont der sokratischen Wissensethik aufscheint, als Steuerung der menschlichen Verhältnisse durch vernünftige Einsicht, verlagert seinen Schwerpunkt später zur Utopie der berechnenden Naturbeherrschung durch Wissenschaft und Technik. Darüber hinaus artikulieren Sozialutopien emphatische Vorstellungen der Ordnung, die von der Gliederung des Gesellschaftskörpers über die Architektonik der Städte bis zu umfassenden Gerechtigkeitsanschauungen reichen. Die restlose Transparenz der Gesellschaft (teils erwirkt durch unbegrenzte Kontrolle und Information) ermöglicht ihre rationale Organisation; ihre Stabilität wird durch die normative Ordnung der Gerechtigkeit verfestigt, die teils in der organischen Diversifizierung der Aufgaben, teils in größtmöglicher Gleichheit und Uniformität (in Ausbildung, Kleidung, Wohnstätten, Lebensformen) gründet. Schließlich ist Utopien gemeinsam, diese normative Überhöhung vom Gemeinwesen auf das Individuum zu übertragen: Letztlich zu schaffen ist nicht nur eine neue Welt, sondern der neue Mensch.

2. Fragwürdigkeiten und Aporien

Schon diese skizzenhafte Umschreibung lässt mehrfach die Ambivalenz der utopischen Überhöhung anklingen. Manches Bild vom besseren Leben lässt Zweifel aufkommen, ob das in ihm Gezeichnete wirklich wünschbar sei – oder ob das Negative, gegen das es sich wendet, nicht in verwandelter Gestalt, gar verstärkt wiederkehrt. Die Ambivalenz kann sich verschieden äußern. Sie kann darin

²⁵⁵ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O., S. 1628.

bestehen, dass die Realisierung gewisser Ziele unausweichlich auf Kosten anderer (die Einheit auf Kosten der Freiheit, der Fortschritt auf Kosten der Gleichheit etc.) geschieht. Oder es kann sein, dass ein Positives an ihm selber ins Negative umschlägt, dass eine Zielvorstellung, ins Absolute getrieben, sich zur Schreckensvision verkehrt. Es sind Aporien dieses zweiten Typus, die die spezifische Fragwürdigkeit utopischen Denkens ausmachen. Das Umschlagen manifestiert sich im schillernden Status von Negativutopien, die entweder – so Orwells *1984* – die manifeste Verkehrung oder – so Huxleys *Brave New World* – die radikale Ausformulierung positiver Wunschvorstellungen inszenieren, dabei aber nicht nur ihre gegenseitige Nähe, sondern in beiden Fällen ihre untergründige Affinität mit klassischen utopischen Idealen erkennen lassen. Die Frage ist, wieweit dieses Umkippen eine Wahrheit über das Utopische als solches aussagt.

(a) Inhaltlich steht im Kern der meisten Argumente gegen die Utopie die Unterdrückung individueller Freiheit; immer schwingt in ihnen „der Totalitarismusverdacht mehr oder minder deutlich mit“²⁵⁶. Auch wenn die Stoßrichtung der Utopien dahin geht, diese Unterdrückung gerade nicht als Mangel erleben zu lassen, sondern sie als mit dem Glück der Menschen verträglich (oder geradezu als dessen Bedingung und konstitutives Moment) zu erweisen, machen genug Beschreibungen das Problematische dieser Unterdrückung spürbar. Sie ist die gemeinsame negative Kehrseite mehrerer affirmativer Zielprojektionen: der erstrebten Einheit, Vernünftigkeit, Sicherheit, Stabilität und Ordnung des Gemeinwesens, der idealisierten Tugendhaftigkeit, Rationalität und Beglückung der Individuen. Je nach Perspektive steht Unterschiedliches in Frage. Die erstrebte Einheit – für Platon das höchste Gut des Gemeinwesens – bedeutet die Ausschaltung von Vielheit und Differenz; schon Aristoteles kritisiert, dass die *Politeia* den Staat nach dem Vorbild der Familie konzipiere. Auch die vom Staat übernommene Fürsorge für Gesundheit, Wohlfahrt und Glück widerstrebt der freien Entfaltung, auch wenn sie die universale Bedürfnisbefriedigung einer noch so perfekten Planung unterwirft; immer ist das Bild der restlosen Erfüllung mit der moralischen oder administrativen Prägung der Bedürfnisse selber (bis hin zur Programmierung der Menschen) verbunden. Mit dieser Verkehrung stimmt schließlich auch das Umschlagen der emphatischen Moralisierung zum Tugendterror überein.

Ein zweiter Kristallisationspunkt ist die Idee der absoluten Herrschaft der Vernunft. Von Platons Philosophenkönigen über Campanellas *Metaphysicus* und Bacons Haus Salomon bis hin zu modernen Wissenschafts- und Technikutopien bilden Weisheit und Erkenntnis das Fundament der besseren Welt. Ob es sich dabei um ein höchstes Wissen im Politisch-Praktischen handelt oder um eine ins Unendliche fortschreitende Erforschung der Natur, beide Male greifen die Projektionen über die Begrenztheit menschlicher Vernunft hinaus und ent-

²⁵⁶ A. Neusüss, *Utopie*, a.a.O., S. 59.

halten, wo sie reale Ordnung und Prozesse bestimmen, ein Moment der Ermächtigung, das auf der Gegenseite Unterdrückung und Entfremdung bedeutet. Zum Stein des Anstoßes wird der Vernunftanspruch zumal dort, wo er mit dem Anspruch auf – politische oder technokratische – Herrschaft verbunden ist. Hier ist es das Ideal selber – die Idee einer absoluten, monologischen, universellen Vernunft –, das sein Gegenmoment in sich aufnehmen muss.

Ein drittes eminentes Merkmal des Utopischen ist die Stabilität: Sie besiegt die Urangst der Menschen vor Haltlosigkeit und Unsicherheit. Der vollendete Staat hat in sich die Wurzeln seiner Krisenanfälligkeit und seines Untergangs ausgerottet, er entzieht sich dem Kreislauf der Verfassungen, er ist auf Dauer konstituiert. Seine Festigkeit ist Zeichen von Souveränität, Ordnung und Macht. Doch erscheint sie nach der Gegenseite als Statik und Starrheit: Seit je ist von der Kritik das eigentümlich Statische als Merkmal utopischer Visionen vermerkt worden. Was Sicherheit und Beständigkeit gewährleisten soll, erweist sich zugleich als Unterdrückung des Wandels, als Ausschluss der Neuerung, letztlich als Elimination der Geschichte: als Ausschaltung von Dimensionen, die für menschliches Leben trotz aller Gefährdung, die sie beinhalten, wesentlich und unverzichtbar sind. Utopien wiederholen etwas von der Bewegung, die metaphysisches Denken seit Parmenides vollzogen hat: Das Bedrohlich-Veränderliche wird auf ein Identisch-Immergleiches hin überstiegen, das – so die kritische Lesart – an die Stelle des Lebendigen das Tote setzt.

Im ganzen erscheint die Utopie als eine Konstruktion, die wesentliche Zielbestimmungen des richtigen Lebens – Einheit, Vernünftigkeit, Beständigkeit – in eine Absolutheit hinein steigert, in welcher sie feindliche, repressive Züge annehmen. Sie vollzieht die Transposition in ein Vollendetes, Letztgültiges, Abgeschlossenes, worin die Spannung zwischen Begehren und Erfüllung, zwischen Sollen und Sein aufgehoben ist, jedoch nicht so, dass das Streben darin zu seiner Erfüllung käme, sondern dass diese Aufhebung sich unterdrückend gegen das Streben selber wendet (entsprechend der These von Hobbes, dass das Ende des Begehrens der Tod ist). Zutage tritt die tiefe Ambivalenz des utopischen Transzendierens, das nicht nur das Defizitäre überwinden, sondern dessen Anderes im Bild fixieren, in endgültiger Gestalt festhalten will. Die Verabsolutierung setzt sich über die erste Bedingung der *conditio humana*, die Bedingung der Endlichkeit, hinweg; so wird die Überhöhung zur Fessel und destruktiven Macht.

(b) Formal hat die Problematik der utopischen Projektion einen zweifachen Kern: Die Verabsolutierung bzw. Verunendlichung des Endlichen und die Positivierung des Negativen. – Das Erste hat mit der genannten Übersteigerung der menschlichen Ziele zu tun: Das Woraufhin des endlichen Strebens wird ins Unendliche, Absolute projiziert, worin es sich entweder in sich verkehrt oder in seiner Durchsetzung (bzw. Inanspruchnahme) negative Folgen zeitigt. Die ins Absolute gesetzte Stabilität schlägt in starre Selbstgleichheit und Unterdrückung

um. Der Versuch, ins Unendliche verlängerte Ziele zu realisieren, verstrickt sich in „Aporien der Verwirklichung“ die nicht nur darin bestehen, dass in jedem Erreichen ein Nicht-Erfülltes, ein Nicht-Verwirklichtes bleibt.²⁵⁷ Zusätzlich kann die Vorwegnahme des Letzten, der Versuch, Verhältnisse mit einem absoluten Vernunftanspruch zu begründen und durchzusetzen, zur Selbstüberforderung oder zum Terror führen. Die Wahrung von Freiheit und Würde ist auf die Anerkennung nicht nur der Unbedingtheit individueller Autonomie, sondern auch der Begrenztheit menschlicher Vernunft angewiesen. Das Vorläufige als Statthalter des Endgültigen zu setzen, ist eine Ermächtigung, welche die Geltung des Absoluten untergräbt; auch im Verzicht darauf liegt eine Weisheit der Cartesischen ‚provisorischen Moral‘.²⁵⁸ Die reale Herbeiführung ‚absoluter‘ Gerechtigkeit und ‚absoluten‘ Glücks droht das wirkliche Glück, die wirkliche Gerechtigkeit zu verhindern.

Mit dem Letzteren ist bereits ein Aspekt der ‚Positivierung‘ angesprochen: Was gegen das defiziente Reale als Ideal entworfen wird, wird zugleich als positive Realität und institutionelle Verfassung gesetzt. Positivierung, als Konkretisierung und Vergegenständlichung des Erstrebten, gibt diesem seine Bestimmtheit und kann zu jener Verfestigung und Fixierung führen, die mit der Tendenz zur Abschließung und Erstarrung einhergeht. Es scheint dem utopischen Impuls – zumal in prominenten Ausprägungen – zu widerstreben, die Zukunft als offene zu denken, das Bild vom besseren Leben in unbestimmter Offenheit zu zeichnen; der Drang zum Besseren entpuppt sich als Drang zum Besten, zum Letzten und Endgültigen. Damit verbindet sich, dass das Positive nicht nur erahnt und ersehnt, sondern konkret vorstellig gemacht wird: Utopie belässt es nicht beim Protest gegen Erniedrigung und Elend, sondern verlangt nach dem Bild der befreiten Gesellschaft. Der Sehnsucht nach Ganzheit bietet sie Vorstellungen des erfüllten Zustandes, über welche das Streben Bestimmtheit gewinnt. Wenn Menschen allgemein der Bilder und Gestalten bedürfen, um sich über ihr Sein und Wollen zu verständigen, so in besonderer Weise dort, wo sich ihr Streben auf das Andere, das (noch-)Nicht-Seiende richtet. Dass diese Verbildlichung ihrerseits eine Tendenz zur Verfestigung besitzen kann, die das Repräsentierte nicht nur seiner Offenheit, sondern auch seiner Tiefenschicht, seiner Unendlichkeit und radikalen Andersheit beraubt, ist nicht nur aus dem theologischen Bilderverbot bekannt. In letzter Instanz steht in Frage, wieweit überhaupt aus der Kraft der Negation ein Positives erwächst bzw. hervorgehen soll. Die Bestreitung des Falschen ist noch nicht die Behauptung des Wahren; dass mit der Abwehr des Nichtseinsollenden noch nicht die Affirmation selber gesetzt ist, hat gerade dialektisches Denken gegen den Formalismus der doppelten Negation hervorgehoben. Wenn die Utopie vom Protest und von der Sehnsucht nach dem Anderen lebt, so ist zum einen die Frage, wieweit sich die Antizipation

²⁵⁷ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O., S. 217.

²⁵⁸ Vgl. R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, a.a.O.

der negativen Triebkraft des Leidens selber – oder einem Sprung, einer eigenen, affirmativen Kraft zur Schaffung des Neuen verdankt; zum anderen, wieweit solche positive Setzung das Potential, das der kritischen Negation innewohnt, zur vollen Entfaltung bringt oder es im Gegenteil entleert. Mit anderen Worten ist es die Frage, wieweit jene geheime Komplizität von affirmativer und negativer Utopie schon mit der Umwandlung des Protests zum Wunschbild, mit der Positivierung des Negativen zu tun hat.

3. Utopie und Negativismus

An diesem zweiten Punkt, der formalen Bestimmung utopischen Denkens als Absolutsetzung und Positivierung, hat die abschließende Reflexion über Notwendigkeit und Fragwürdigkeit der Utopie anzusetzen. Die inhaltlichen Aporien, deren Kern die Unterdrückung der Freiheit bildet, sind kaum ein Gegenstand von Kontroversen; die Frage ist hier allenfalls, wieweit sie selber mit der formalen Bestimmung des Utopischen zusammenhängen. Wir können die Auseinandersetzung anhand der Gegenüberstellung zwischen einem strikt negativistischen und einem affirmativ-utopischen Denken formulieren, wie sie exemplarisch durch Autoren wie Adorno und Bloch repräsentiert werden. In Frage steht, ob Kritik sich als reine Kritik behaupten oder einen positiven Gegenentwurf formulieren soll: ob sie erst in der Antizipation des Anderen ihre kritische Potenz entfaltet oder ihrer darin gerade verlustig geht. Für Marx, der sich seit seinen frühen Schriften mehrfach mit dieser Frage beschäftigt hat, steht der Primat der Kritik fest: Er hält es gerade für einen Vorzug der neuen sozialen Bewegung, dass ihre Vertreter „keine exakte Anschauung von dem [haben], was werden soll“, sondern „erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen“: „Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden.“²⁵⁹

Eine der konsequentesten Ausformulierungen eines ‚negativistischen‘ Ansatzes, der aus dem Negativen, der Kritik am Falschen heraus denkt, finden wir bei Theodor W. Adorno.²⁶⁰ Negatives Denken, das ganz aus dem Widerstand erwächst, will weder das Negative auf sein Anderes hin überspringen noch leichthin aus der Negation des Negativen ein Positives gewinnen, sondern als „unbeirrte Negation“²⁶¹ beim Seienden verharren; gerade solcher Unversöhnlichkeit ist „die Hoffnung auf Versöhnung gesellt“²⁶², weil nur sie im Wirklichen selber das Andere, die unterdrückte Möglichkeit sichtbar zu machen vermag.

²⁵⁹ K. Marx, Brief an Ruge, in: *MEW*, a.a.O. Bd. 1, S. 344.

²⁶⁰ Vgl. Michael Theunissen, „Negativität bei Adorno“, in: L. von Friedeburg/J. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M. 1983, S. 41-65.

²⁶¹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, S. 160.

²⁶² Ebd., S. 29.

Ohne diese Verweisung auf das Andere aber bleibt der Widerstand ohne Erkenntnis, bleibt Erkenntnis blind. Der abschließende Aphorismus der *Minima moralia* verleiht dieser Figur prägnantesten Ausdruck: „Philosophie, wie sie im Augenblick der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten.“ Solche transzendierenden Perspektiven zu eröffnen ist nach Adorno sowohl das „Allereinfachste“ wie das „ganz Unmögliche“: das Einfachste, weil „die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt“, das Unmögliche, weil Erkennen seine Verbindlichkeit allein der Nähe zu den Dingen verdankt, die es zugleich beschränkt und entstellt.²⁶³

Negativistisches Denken ist nicht bloßes Neinsagen, sondern ein Negieren, das zugleich das Gegebene auf sein Anderes hin übersteigt. Es widersetzt sich der Positivität des Realen, es bricht dessen Immanenz, sein So-und-nicht-anders-Sein auf und gewinnt nur im Widerschein des Darüber-hinaus Erschließungs- und Erkenntniskraft: „Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene“.²⁶⁴ Doch darf dieses Andere nicht positiviert, vergegenständlicht werden: „Wer Transzendenz dingfest macht“, begeht Verrat an ihr und macht jenes Erkennen zunichte.²⁶⁵ Für den Negativismus gilt das jüdische Bilderverbot: Das Andere darf nicht mit seinem Namen genannt, im Bild ausgemalt werden; nur so behält Kritik ihre antizipatorische Kraft. „Utopie“ geht ein „in die Kraft der Negation, ins Verbot des Namens“²⁶⁶; „gerettet wird das Recht des Bildes in der treuen Durchführung seines Verbots.“²⁶⁷ Aus diesem Widerspruch kann Denken, das wahr sein will, sich nicht befreien: Ihm bleibt nur die Einsicht in die „Unmöglichkeit, das zu denken, was doch gedacht werden muss.“²⁶⁸

Zwei verschiedene Verhältnisse verschränken sich in der Problematik der utopischen Antizipation. Zum einen geht es um den Umschlag zwischen *Negativem* und *Positivem*: Wieweit zeichnet sich im Spiegel der Kritik das Wunschbild des Ersehnten, wieweit braucht Kritik den Vorgriff auf die bessere Welt, und wieweit schlägt am Ende deren Bild selber ins Negative um? Zum anderen geht es um die Dialektik von *Offenheit* und *Geschlossenheit*, *Unendlichkeit* und *Abschluss*: Wieweit enthält Utopie das Hinausgehen über jede bestimmte Gestalt, inwiefern verlangt das Transzendieren des Endlichen den Vorgriff auf ein Letz-

²⁶³ T.W. Adorno, *Minima moralia*, Frankfurt a.M. 1969, S. 333f.

²⁶⁴ T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 394.

²⁶⁵ Ebd., S. 390.

²⁶⁶ T.W. Adorno, *Musikalische Schriften I–III*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 16, Frankfurt a.M. 1978, S. 380.

²⁶⁷ T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1969, S. 30 (in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 1981, S. 40).

²⁶⁸ T.W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Frankfurt a.M. 1998, S. 296, vgl. *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 392.

tes und Endgültiges, inwiefern schlägt das projizierte Absolute in repressive Geschlossenheit um? Beide Verhältnisse sind nicht einfach statische Gegensätze mit festgelegter Hierarchie, sondern in sich schillernde, sich in sich verkehrende Oppositionen, wobei die zweite z.T. der ersten noch zugrunde liegt: Dass der Idealstaat zur Repression verkommt, hat auch damit zu tun, wie Transzendenz in fixierende Festschreibung umschlägt. Das zweite Verhältnis stellt für die Problematisierung der Utopie so etwas wie eine Metaebene dar: Zur Diskussion steht nicht, welche Ordnung als die beste anzusehen sei, sondern mit welcher Gewissheit überhaupt die Rede von einem Besten sich artikulieren kann, ob eine letzte Wahrheit, eine abschließende Verständigung anzuvisieren oder zumindest als Ideal zu unterstellen sei. Diese Auseinandersetzung ist in aufschlussreicher Weise unabhängig von den Inhalten des klassischen Utopiediskurses geführt worden. Sie gilt, wenn man so will, der Utopie der gegenseitigen Verständigung, des abschließenden Sinnes, des letzten Worts.

Als einer der einflussreichsten Anwälte eines offenen, nicht auf letzte Wahrheiten angelegten Diskurses hat sich R. Rorty darum bemüht, menschliche Verständigung vom Ziel einer abschließenden Einsicht und letzten Einigung zu befreien. Im offenen Gespräch der Menschheit, in immer neuen Selbst- und Weltbeschreibungen werden Vorstellungen vom guten Leben, Entwürfe der besseren Welt entwickelt und zur Diskussion gestellt. Hermeneutik und Dekonstruktion betonen die Unabschließbarkeit allen Sagens und Auslegens: Jede Interpretation ist für weitere Deutungen offen und weiterer Auslegung bedürftig. Allerdings darf solche Offenheit nicht zur orientierungslos-unendlichen Konstruktion werden. J. Derrida erinnert an W. Benjamins Konzept der Übersetzung, wonach der einzelne Text in sich ergänzungsbedürftig ist und nach der immer wieder aufgenommenen Deutung und Übersetzung verlangt, um seine Fülle zu erlangen – eine Fülle, die keine Übersetzung erreicht, doch jede im Maße ihres Gelingens verspricht. Der offene Prozess des Transformierens und Erneuerns ist nicht gleichsam selber auf sich geschlossen; gerade das einseitige Festhalten der Zerstreuung der Bedeutungen droht in schlechter Geschlossenheit zu erstarren, indem das Vielfältig-Differente vom Bezogensein auf sein Anderes abgetrennt wird; das Un-Endliche wird damit selber als Endliches fixiert. Demgegenüber bleibt für Derrida die ‚différance‘ im Spannungsverhältnis zur Identität, die Unabschließbarkeit in der Verweisung auf Vollendung gedacht, auch wenn diese nur als ‚durchstrichene‘ in den Blick kommt; Derrida übernimmt Heideggers Bild der kreuzweisen Durchstreichung des Seinsbegriffs, um das zu bezeichnen, von dem man nicht reden kann, auf das man sich aber gleichwohl – als nicht-Erreichtes und nicht-Identifizierbares – beziehen muss. Darin scheint die von Adorno vermerkte Unmöglichkeit auf, das zu denken, was doch gedacht werden muss. –

So finden wir uns nach verschiedenen Seiten mit der Aporie, der Widersprüchlichkeit des Utopischen konfrontiert: mit der Notwendigkeit, ein Anderes gegenüber der bestehenden Welt zu antizipieren, das in dem Maße, in

dem es vorgestellt und konkret entfaltet wird, seine utopische Kraft einzubüßen, ja sich in sich zu verkehren scheint. Wir können nicht anders als die unaufgelöste Spannung im Utopischen anerkennen, die sich zumal unter drei Aspekten äußert: im Blick auf die Positivität, auf den überschießend-abschließenden Charakter und auf die Bildhaftigkeit des utopischen Entwurfs.

Zum einen ist Utopie getragen von der ‚unbeirrten Negation‘ des Faktischen, die doch erst im Widerschein der Transzendenz, des radikal Anderen zur kritischen Verneinung wird: einer Transzendenz aber, die nicht ihrerseits zur These verfestigt, vergegenständlicht werden darf, soll sie nicht in Endlichkeit zurückfallen und gleichsam das Überstiegene perpetuieren. Als Utopie will sie die bessere Welt in ihrer affirmativen Gestalt nennen: Ihre Kraft erwächst ihr ebensosehr aus der Sehnsucht wie aus dem Protest, aus dem Begehren wie aus dem Mangel; ihre Voraussetzung ist ebensosehr die Kraft zur Schaffung des Neuen wie das Sensorium für das, was fehlt. Doch in Ablösung vom kritischen Impuls droht die Setzung des Anderen hohl zu werden und zur Beliebigkeit zu geraten; ohne Begründung in der Negativität tendiert die Position zum Dogma, das seine eigene repressiv-regressive Seite verdeckt.

Zum zweiten will Utopie die Geschlossenheit des Bestehenden aufsprengen, über die Begrenztheit und Immanenz realer Verhältnisse hinausgehen – doch ohne sich im Unendlichen und Konturlosen zu verlieren: Der utopische Wille, so Bloch, ist „durchaus kein unendliches Streben“, er sucht das Beisichsein, Erfüllung, Heimat.²⁶⁹ In Wahrheit sind beide Pole nicht für sich stabilisiert, beide Fluchtpunkte zwiespältig besetzt. Utopisches Streben oszilliert zwischen einem doppelten Negativen – dem Immanenzzwang und der schlechten Unendlichkeit – ebenso wie einem zweifachen Positiven – der befreienden Öffnung und dem erfüllenden Abschluss. Jedes Sichverlegen auf die eine Seite läuft Gefahr, das utopische Potential preiszugeben.

Schließlich lebt Utopie von der Strahlkraft des Bildes – und steht gleichzeitig in Gefahr, in platter Verbildlichung das Andere seiner subversiven Kraft wie seines Raums an Möglichkeiten zu berauben. Menschen bedürfen der Bilder, des konkreten Vorstellens: Utopisches Bewusstsein will nach Bloch „weit hinaussehen“, um das Dunkel der bedrängenden Gegenwart zu durchdringen²⁷⁰; nach Adorno jedoch hat der Gedanke keine andere Möglichkeit als „ohne Licht ... durch das Dunkel sich hindurchzuarbeiten“, um allenfalls in solcher Versenkung die Verheißung eines Transzendenten zu erfahren.²⁷¹ Wird auf der einen Seite die Unverzichtbarkeit des fingierenden Gestaltens, der antizipatorischen Vergegenwärtigung für menschliche Verständigung und menschliches Wollen betont, so wird auf der anderen das Bilderverbot nicht nur als Bedingung der radikalen Kritik, sondern ebenso des Vorscheins der befreiten Welt bekräftigt. Auch hier darf

²⁶⁹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O., S. 15.

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ T.W. Adorno, *Metaphysik*, a.a.O., S. 225.

utopisches Denken die Spannung nicht auflösen und nicht umgehen. Es bleibt dem Bestreben verpflichtet, das Andere zu sagen und es im Bild zu evozieren, und weiß doch um die Nichtfixierbarkeit des Anderen, soll dieses nicht seiner Andersheit verlustig gehen. Sein Bild muss ohne Ort, das Utopische muss utopisch bleiben.

Erinnerung und Interpretation

Wenn wir Erinnerung zunächst als eine Form des Bewusstseins – und nicht als kulturelle Praxis, kollektives Gedächtnis etc. – thematisieren, so haben wir mit einer Bewusstseinsform zu tun, die sich durch bestimmte Merkmale von anderen Weisen der Intentionalität unterscheidet. Sich an eine Begegnung mit einem Freund erinnern ist etwas anderes als diese Begegnung phantasieren oder sie jetzt erleben (oder befürchten, erhoffen); und es ist nicht identisch mit einem bloßen Wissen von Vergangenem. Zum Modus des Erinnerns gehören als Minimalmerkmale der Zeitindex (der Vergangenheitsbezug) und die Selbstreferenz: Erinnern heißt sich in der Gegenwart auf etwas Vergangenes beziehen, und es heißt – im idealtypischen Fall des individuellen ‚Sich-Erinnerns‘ – sich auf ein eigenes früheres Erleben beziehen. Bereits dieser einfache intentionale Sachverhalt bildet die Basis für weitläufige Analysen. Zu klären ist, wie der selbstreferentielle Bezug über die Zeit zustandekommt, wie sich darin Gedächtnis und Selbstidentität konstituieren und gegenseitig bedingen. Verwiesen sei etwa auf E. Husserls Analysen des inneren Zeitbewusstseins, oder auch auf neuere neurologische oder systemtheoretisch-konstruktivistische Modelle, die anhand von temporalen, räumlichen und funktionalen Rastern den Status und die Funktionsweise von Gedächtnis und Erinnerung beschreiben. Solche Zugangsweisen interessieren sich für einen Mechanismus unabhängig von den Inhalten, welche bewahrt und erinnert werden. Sie eröffnen unterschiedliche Perspektiven, unter denen sich Struktur und Vollzug des Erinnerns beschreiben lassen. Doch sehen sie zunächst davon ab, dass Erinnerung Teil unserer Lebenswelt ist, dass sie zu der Art und Weise gehört, wie wir unser Leben führen und die Welt für uns erschließen.

Im Gegenzug zu solchen Ansätzen soll im Folgenden die Aufmerksamkeit jener Seite gelten, nach welcher Erinnerung mit Sinn zu tun hat. Erinnerung ist nicht nur eine Form des Zeitbewusstseins, sondern des hermeneutischen Bewusstseins, des Umgangs mit Sinn. Die hier interessierende Frage ist, in welcher Weise wir im Medium der Erinnerung Sinn verstehen, aneignen oder auslegen, wie wir in der Erinnerung die Sinnhaftigkeit unseres Selbst- und Weltverhältnisses begründen, uns über uns und die Welt verständigen. Wenn H.-G. Gadamer vor Jahrzehnten forderte, „es wäre Zeit, das Phänomen des Gedächtnisses aus seiner vermögenspsychologischen Nivellierung zu befreien und es als einen Wesenszug des endlich-geschichtlichen Seins des Menschen zu erkennen“²⁷², so ist dieses Postulat heute nach beiden Seiten zu erweitern: Nicht nur die Einengung der Vermogenspsychologie, sondern die jeder objektivierenden

²⁷² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, S. 13.

Forschung ist aufzubrechen, und dies nicht nur auf eine existenzphilosophische, sondern eine allgemeinere hermeneutische Perspektive hin, wie sie u.a. durch neuere Diskussionen spezifiziert wird: Hermeneutik, Kulturtheorie, Interpretationsphilosophie, Dekonstruktion bilden den Horizont, innerhalb dessen Erinnerung als Akt, als Vermögen und als Funktion zu erfassen ist.

Doch ist die Frage gleichzeitig nach der Gegenrichtung zu stellen. Es interessiert nicht nur, inwiefern Erinnerung mit Sinn und Verstehen zu tun hat, sondern ebenso, in welcher Weise Verstehen und Sinnauslegung ihrerseits auf Erinnerung verweisen. Auch hier lässt sich an einen traditionellen Ansatz anschließen, der zu erweitern und neu zu konstellieren ist: Die idealistisch-platonische Lehre, dass Wissen Wiedererinnerung einschließe, ist auf den umfassenden Bereich menschlichen Verstehens und subjektiver Selbstverständigung auszuweiten und darin zu konkretisieren. Zu erörtern ist die zweifache Frage, inwiefern Erinnerung eine Form des Verstehens und Interpretierens ist (2.) und inwiefern Interpretation ihrerseits mit Erinnerung (3.) zu tun hat. Dies soll vor dem Hintergrund der allgemeinen Formbestimmung des Erinnerns (1.) geschehen.

1 Formbestimmung des Erinnerungsakts

1.1 Die Zeitstruktur des Erinnerns

Wenn wir von der elementaren Struktur des Erinnerns ausgehen, so bilden Zeitstruktur, (Re-)Identifikation und Selbstverhältnis deren Grundgerüst. Die Zeitstruktur des Erinnerns ist ineins mit dem Rätsel der Zeit seit der Antike vielfach analysiert worden. Stellvertretend können wir uns auf E. Husserl beziehen, dessen „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“ von 1905²⁷³ auch darin exemplarischen Wert haben, dass sie nicht nur die Binnenstruktur des Erinnerns herausstellen, sondern zugleich zeigen, inwiefern damit eine Tiefendimension allen Bewusstseins und jeder Erfahrung, letztlich des subjektiven Selbstverhältnisses überhaupt berührt ist.²⁷⁴ Einen Kern der Analyse Husserls bildet die Unterscheidung zweier Arten von Erinnerung, die Husserl primäre und sekundäre Erinnerung – oder auch Retention und Reproduktion – nennt. Die primäre Erinnerung ist das Noch-Gegenwärtighalten des soeben Vergangenen, die sekundäre das erneute Bewusstmachen eines früheren Erlebnisses.

Die erste Erinnerungsform ist gewissermaßen der Vergangenheitshof, der zur gegenwärtigen Erfahrung gehört; Husserl spricht von einem „Kometenschweif von Retentionen“, den jedes gegenwärtige Erleben mit sich führt²⁷⁵. Kein

²⁷³ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Den Haag 1966.

²⁷⁴ Eine andere Vorlage wäre die Theorie von John Locke (*An Essay concerning Human Understanding* (1689), vor allem Kap.10 („Of Retention“) und 17 („Of Identity and Diversity“) des II. Buches).

²⁷⁵ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, a.a.O., S. 30.

Erleben – kein Wahrnehmen, Fühlen, Sprechen – ist gleichsam an einem Nullpunkt, außerhalb der Zeit situiert, sondern jedes ist nach beiden Zeitrichtungen in einen offenen Raum hinein gestellt; es ereignet sich vor dem Hintergrund des soeben Gehörten, Gesehenen, Getanen, das noch irgendwie da ist, und es ist anschlussfähig auf ein weiteres Hören und Sehen hin, es ist von sich aus gleichsam auf ein Anschließen hin geöffnet. Dass Bewusstsein nie reines Gegenwartsbewusstsein ist, sondern *als* gegenwärtiges immer zugleich in einem Vergangenheits- und Zukunftsbezug steht, gehört zur konstitutiven Zeitlichkeit des menschlichen Daseins. Das klassische Beispiel, anhand dessen Husserl den konstitutiven Vergangenheitsbezug in der Wahrnehmung zeitlicher Gegenstände analysiert, ist das Hören einer Melodie; andere Beispiele wären das Sehen einer Bewegung oder das Sprachverstehen. Immer geht es um Vollzüge, die nicht einfach im Augenblick stattfinden und deren kognitiver Gehalt sich nicht in dem erschöpft, was jeweils jetzt gegeben ist bzw. rezipiert wird. Das Hören einer Melodie ist exemplarisch für zeitliches Erleben, sofern es einerseits das gleichzeitige Außereinander- und Aufeinanderbezogensein im Nacheinander enthält, damit aus Tönen überhaupt eine Melodie wird, andererseits sich selbst auf der Zeitlinie verschiebt, so dass wir immer Neues wahrnehmen, während gleichzeitig Gegenwärtiges verblasst, Früheres ‚tiefer‘ in die Vergangenheit zurücksinkt und vorher nur virtuell Antizipiertes und vage Geahntes in den Hof aktueller Wahrnehmung eindringt und Gestalt annimmt, all dies in einer kontinuierlichen Bewegung, welche die vergangenen Töne in ihrer qualitativen Identität unangestastet lässt, aber ihren Zeitindex (und ihre Erlebensintensität) fortwährend modifiziert. Es ist diese unablässige Modifikation der temporalen Qualität des einzelnen Erlebnisses, die den Fluss der Zeit ausmacht und innerhalb seiner das zeitliche Gebilde ‚Melodie‘ entstehen lässt. Dieselbe Struktur lässt sich aber auch bei nicht zeitlich prozessierenden Gegenständen, etwa in einer Dingwahrnehmung, ausmachen, sofern etwa das Sehen eines Baums je schon unterstellt, dass wir um ihn herumgehen und ihn von einer anderen Seite unter einer anderen Perspektive als denselben Baum sehen können, und dass sich diese potentiellen oder realen Sichtweisen als „Abschattungen“ ein und desselben Gegenstandes zusammenfügen. Auch hier ist eine zeitliche Synthesis sowohl als Vorgriff auf mögliche andere Perspektiven wie als retentionales Festhalten des soeben aus anderer Perspektive Gesehenen konstitutiv für die einheitliche und kontinuierliche Gesamtwahrnehmung.

Vom retentionalen ‚Nachklingen‘, das eine aktuelle Wahrnehmung begleitet, unterscheidet sich die bewusste Erinnerung, die ein früheres Erlebnis wieder ins Bewusstsein holt. Hier geht es nicht darum, dass Vergangenes in einer Art modifizierter Gegenwärtigkeit noch da ist, sondern dass es ver-gegenwärtigt, neu zum intentionalen Gegenstand gemacht wird. Im Fall der Melodie ist die phänomenale Differenz prägnant fassbar: Sich an eine Melodie erinnern heißt sie erneut durchgehen, sie in der gleichen zeitlichen Ausgedehntheit wiederholen, wobei dieses Durchgehen seinerseits ein Analogon der Retention und Proten-

tion in sich enthält, sofern der jeweils aktuelle Punkt der Reproduktion seinen Vergangenheits- und Zukunftshorizont enthält. Natürlich sind hier mannigfache Abwandlungen denkbar. Während eine Melodie eher rigide strukturiert ist und im Wesentlichen ihren Abfolgecharakter beibehält, auch wenn sie in der Erinnerung abgekürzt, beschleunigt, bruchstückhaft vergegenwärtigt werden kann, sind bei der Vergegenwärtigung eines Gesprächs, einer durchlebten Geschichte, einer Begegnung tiefergreifende Transformationen möglich, die sich im Grenzfall der temporalen Dimensionalität des Erinnerten beinahe entledigen; gleichwohl bleibt das Erinnern, solange es ein wirkliches Erinnern an ein früheres Erleben ist, in irgendeiner Weise auf dessen innere Zeitlichkeit verwiesen.

Nicht nur in ihrer temporalen Verfassung, auch in ihrem Aktcharakter unterscheiden sich Retention und Reproduktion signifikant. Stellt sich das retentionale Nachklingen unwillentlich und unthematisch ein, so gründet die Reproduktion im Prinzip in einem eigenen, bewussten Akt. Sie gehört nach Husserl in die „Sphäre des ‚ich kann‘“, ²⁷⁶ als ein Akt der Freiheit und Äußerung eines Vermögens, das gepflegt, aber auch behindert und unterbunden werden kann. Sie ist ein neuer, eigenständiger Akt gegenüber dem Wahrnehmen und bewussten Erleben, nicht wie die Retention durch einen fließenden Übergang mit diesem verbunden. Entsprechend besitzt sie eigene Formen und Kriterien des Gegebenseins: Während das retentionale Bewusste nicht auf seine Wahrheit hin überprüfbar – mit dem Original vergleichbar – ist, sondern in seiner Selbstgegebenheit unhintergebar und insofern „absolut gewiss“ ²⁷⁷ ist, kann die Reproduktion mehr oder weniger deutlich und zweifelhaft sein; sie kann sich täuschen, präzisieren, korrigieren. In der Reproduktion sind konstruktive, interpretative, erschließende Vollzüge enthalten, die sich auf ihre Leistung und ihren Stellenwert hin analysieren lassen (während in der Retention interpretative Vorgaben allenfalls als strukturelle Prägungen, nicht als Akte thematisierbar sind). Dieser interpretatorisch-konstruktive Anteil der Erinnerung ist idealtypisch am Beispiel sprachlich vermittelter Sinngebilde herauszuarbeiten. ²⁷⁸

²⁷⁶ Ebd., S. 44.

²⁷⁷ Ebd., S. 49.

²⁷⁸ Das Paradigma der Melodiewahrnehmung ist insofern ein Modell ‚reiner‘ Erinnerung, als es weitestmöglich vom Inhalt der Erinnerung zugunsten der bloßen Form, der temporalen Strukturbildung absieht – auch wenn die Melodiewahrnehmung, wie andere Formen sinnlich-ästhetischer Wahrnehmung, ihrerseits eine bestimmte ‚inhaltlich‘-gestaltende Synthesis impliziert, die aber nicht in gleicher Weise wie propositionale Auffassungsweisen auf Erschließung und Deutung hin angelegt ist.

1.2 Selbstreferenz der Erinnerung

Als komplementäres Strukturmerkmal neben der Zeitstruktur wurde die Selbstreferenz der Erinnerung genannt. Ich erinnere mich nicht einfach an vergangene Tatsachen, sondern an vergangene Erlebnisse dieser Tatsachen: Ich beziehe mich, so Lockes Beispiel, nicht in gleicher Weise auf die Sintflut und auf die Überschwemmung der Themse im letzten Winter.²⁷⁹ Fraglos kann es hier fließende Übergänge, indirekte Erlebensformen und Überlagerungen geben; ohnehin ist im Bereich gesellschaftlich-kultureller Erinnerungsarbeit die Unterscheidung zwischen Selbsterlebtem und Berichtetem nicht trennscharf zu ziehen. Dennoch ist es sinnvoll, zunächst vom Paradigma des Sicherinnerns als (individuellem) Bewusstseinsakt auszugehen, zu dessen Strukturmerkmal die Selbstbezüglichkeit gehört. Sie ist eine Spezifikation jener Selbstreferenz, die dem Bewusstsein als solchem innewohnt. In vielen Abwandlungen ist in der Theorie der Tatbestand reflektiert worden, dass Bewusstsein Selbstbewusstsein impliziert (sei es als Bewusstsein des Akts oder des Subjekts der Intentionalität, als implizit-vorthematische ‚conscience (de)‘ oder als transzendente Funktion, dergemäß das ‚Ich denke‘ alle Bewusstseinsakte begleitet). Wenn Locke festhält, dass niemand „wahrnehmen kann, ohne wahrzunehmen, dass er es tut“, so umgrenzt dieses Wissen vom eigenen „Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Erwägen oder Wollen“, welches das aktuelle Erleben begleitet, zugleich den Raum des eigenen Zurückerinnerns ins Vergangene.²⁸⁰ Es umgreift die Retention und die Reproduktion als genuine Bewusstseinsformen und qualifiziert die Weise, wie Reproduktion sich auf früheres Erleben zurückbezieht. Im Erinnern wiederhole ich ein Erleben, dessen Subjekt ich selber bin. Nicht nur die unwillkürlich-unreflektierte Retention, auch die bewusste Wiedererinnerung ist ein Modus des Selbstbewusstseins.

Die damit umrissene Struktur ist in mehrfacher Hinsicht von Belang. Sie unterscheidet zum einen die spezifische Bewusstseinsform des Erinnerns von anderen Formen des Wissens von Vergangenen; keiner erinnert sich an den Untergang des römischen Reichs, aber auch nicht an seine eigene Geburt. Zum anderen wird durch die Reflexivität das genuine Bewusstseinsphänomen des Erinnerns von einem mechanisch rekonstruierbaren Prozess des Speicherns, Abrufens und Verarbeitens von Informationen unterschieden. Von einem Sicherinnern als intentionalem Akt kann nur dort die Rede sein, wo ein Inhalt ‚für mich‘ (und nicht nur irgendwie ‚in mir‘) gegeben ist, wo ich etwas *als* ehemals Erlebtes erinnere. Schließlich ist die Erinnerungsproblematik durch die Reflexivität des Erinnerns in spezifischer Weise mit der Frage der persönlichen Identität verschränkt. Im Spiel ist jene Identität, die nicht über genealogische Her-

²⁷⁹ John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand. Erster Band (Buch I und II)*, übers. von Carl Winckler, Leipzig 1913, Buch II. Kap. 27, §16, S. 411.

²⁸⁰ Ebd., Buch II. Kap. 27, § 9, S. 403.

kunft oder soziale Zugehörigkeit, sondern im lebensgeschichtlichen Horizont konstituiert wird und die in der autobiographischen Selbstvergegenwärtigung ein privilegiertes Medium findet. Zu ihrem formalen Grundgerüst gehört zuallererst die diachrone Identität des Subjekts der Geschichte, für welche die Selbstreferenz der Erinnerung ein Kriterium darstellt: Dass ich mich an eine frühere Begegnung als selbsterlebte erinnere und dass ich dasselbe Subjekt bin, dem jene Begegnung widerfahren sind, sind zwei Facetten desselben Sachverhalts. Allerdings umfasst meine Identität mehr als die formale Selbigkeit des Subjekts. Sie betrifft auch all das, was ich durch die Geschichte geworden bin, die Art und Weise, wie ich mir im Medium historischer Besinnung ein Bild meiner selbst verschaffe.

Allerdings ist solche Besinnung nicht auf das reflexive Sicherinnern beschränkt. Sie greift über das eigene Erleben hinaus und betont teils gerade dasjenige, was ich nicht aus der Innenperspektive erschließen kann. Historische Selbsterkenntnis übersteigt die Introspektion und das eigene Sicherinnern. Bereits auf der Basisstufe des Erinnerns, in der erweiterten Gegenwärtigkeit der Retention bleibt in Wahrheit zu klären, wieweit wir mit einem subjektiven Erleben oder einem objektiven Sichniederschlagen von Wirkungen und Spuren zu tun haben; erst recht gilt für die konkrete, komplexe Erinnerung, dass sie letztlich nicht aus der Binnenperspektive des Erlebens bzw. des Rückbezugs auf eigenes Erleben adäquat zur Sprache zu bringen ist.²⁸¹ Erinnerung umfasst nicht nur Schichten der Äußerlichkeit und deren Sedimentierung im Selbst, sondern ist nach einer wesentlichen Hinsicht gerade als Ort der Konfrontation mit dem Anderen, als Medium der Dezentrierung des subjektiven Selbstverhältnisses ernst zu nehmen. Die für das Erinnern konstitutive Selbstbeziehung ist eine, die vom Eigenimpuls des Erinnerns selbst transzendiert, aufgesprengt wird.

Beide Strukturmerkmale der Erinnerung, der zweistufige Zeitbezug von Retention und Reproduktion und die mit dem Außenbezug verschränkte Selbstreferenz, sind in unterschiedlichen Theoriekontexten und Begriffsrastern erörtert worden. Eine mit beiden Rastern verbundene terminologische Unterscheidung (die sich allerdings weder umgangssprachlich noch im Theoriekontext strikt durchgesetzt hat) ist die von *Gedächtnis* und *Erinnerung*. Sie nimmt eine von alters her thematisierte Differenz in der Weise des Erinnerns auf: die Differenz, ob wir Vergangenes (bzw. seine Zeugnisse und Überbleibsel) wie totes Material in einem Speicher horten, oder ob wir es in lebendiger Erinnerung vergegenwärtigen und neu durchleben. Platons berühmte Schriftkritik im Dialog *Phaidros* operiert mit dieser Differenz, die in heutigen Kontexten als Kluft zwischen dem Verfügen über gespeicherte Informationen und lebendigem Wissen

²⁸¹ Vgl. Michael Theunissen, *Reichweite und Grenzen der Erinnerung*, Tübingen 2001, S. 9; Theunissen wirbt „für einen anderen als den landläufigen Erinnerungsbegriff“, den etwa Aleida Assmann auf die Formel bringt „Was nicht zuvor erlebt, erfahren wurde, kann später nicht erinnert werden.“ (in: Aleida Assmann/Ute Frevert, *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten*, Stuttgart 1999, S. 35).

wiederkehrt und angesichts der ins Unermessliche gesteigerten Archivierungspotentiale neue Dringlichkeit erhält. Indessen stehen beide Seiten nicht einfach für antagonistische Formen des Erinnerns. Ebenso verkörpern sie zwei Strukturmomente unseres Vergangenheitsbezugs, die beide für diesen konstitutiv sind und in ihm zusammenwirken. Darin gleicht ihre Differenz derjenigen zwischen retentionaler Verfestigung und reproduktiver Neugestaltung. Beide Prozesse sind losgelöst vom Bewusstseinsmodell beschreibbar und differenzierbar; Gleiches gilt für das Innen-Außen-Verhältnis, das sich mit ihnen verschränkt und das jenseits der subjektiven Reflexivität spezifiziert werden kann. Vielfältige theoretische und disziplinäre Diskurse – Kulturtheorie, Medienwissenschaften, Kybernetik, Psychologie etc. – schließen hier an, die zur Erhellung des psychischen wie des historisch-kulturellen Phänomens des Gedächtnisses beitragen. –

Im Folgenden soll nicht die strukturelle, sondern die sinnhafte Seite des Vergangenheitsbezugs im Vordergrund stehen. Indem wir näher zu fassen suchen, in welcher Weise wir in der Rekonstruktion des Vergangenen mit Sinn umgehen, inwiefern Erinnerung ein Modus des Verstehens und der Sinnkonstitution ist, werden wir erneut auf die strukturellen Fragen sowohl des Selbst- und Fremdbezugs wie der temporalen Zwei- und Mehrstufigkeit des Erinnerns stoßen. Die bisher thematisierte Dimension ist gleichsam eine strukturelle Voraussetzung des Erinnerns als eines hermeneutischen, mit Sinn operierenden Akts. Doch ist es interessant zu sehen, wie gerade im Medium des Sinns die hervorgehobenen strukturellen Merkmale neue Valenz und Bedeutung bekommen. Generell wird die Erinnerung, indem ihre hermeneutische Dimension sichtbar gemacht wird, zunehmend von ihrer erlebnismäßigen Fundierung abgelöst und in den objektiven, geschichtlich-kulturellen Kontext des Sinngeschehens eingefügt. Dies entspricht einem eigenen Duktus der Hermeneutik, die sich gerade als Gegenbewegung zur subjektivistischen Zentrierung der Bewusstseins- und Erkenntnisphilosophie versteht.

2 Erinnerung als Verstehen und Interpretation

2.1 *Die Sinnbezogenheit des Erinnerns:*

formaler vs. hermeneutischer Sinnbegriff

Erinnern ist ein intentionaler Akt, der nicht nur mit dem Vergangenheitscharakter, sondern mit dem Sinn seines Gegenstandes befasst ist. Sich an eine wichtige Begegnung und deren Folgen erinnern heißt nicht nur formal ein „temporales Ganzes“ (A.C. Danto) aus Früherem und Späterem konstruieren, sondern Früheres seinem Sinn nach auffassen und es unter dieser Beschreibung auf Späteres und auf heute beziehen. Was aber heißt, etwas seinem Sinn nach auffassen oder, wie wir abkürzend sagen könne, etwas ‚verstehen‘? Wie unterscheidet sich der verstehende Gegenstands- bzw. Vergangenheitsbezug von einer bloßen Regist-

rierung, Klassifizierung und Verarbeitung von Daten, wie wir sie auch einer programmierbaren Maschine zuschreiben können?

Das Spezifikum des sinnhaften Wirklichkeitsbezugs lässt sich auf zwei Weisen beschreiben. Wir können zum einen die spezifische *Weise der Gegenstandskonstitution* präzisieren, welche den Gegenstand sinnhaft auffasst und die Sinnhaftigkeit unseres Weltbezugs stiftet. Als Beispiel sei auf W. Dilthey verwiesen, der das Bedeutungsverstehen als ein Zusammenhangsverstehen begreift, welches die Teile in ihrer gegenseitigen Beziehung und ihrem funktionalen Bezug zum Ganzen auffasst und umgekehrt das Ganze von den Teilen her erschließt (wie es exemplarisch im Sprachverstehen zwischen Wort, Satz und Text stattfindet). Eine formalere Version finden wir bei N. Luhmann, der die Sinnhaftigkeit aller psychischen und sozialen Vollzüge an der Verweisungsstruktur festmacht, welche das aktuell Gegebene auf Mögliches – die faktische Handlung auf funktionale Äquivalente – bezieht und es im Raum dieser Substituierbarkeit begreifen lässt. Sinnbildung ist selektive Formung aus dem Fundus der Möglichkeiten. So lässt sich auch der konkrete Erinnerungsakt, der aus dem Speicher des Gedächtnisses Elemente auswählt und zu einer bestimmten Gestalt fügt, als Transformation des Potentiellen in Aktuelles und „Umwandlung in Sinn“ beschreiben.²⁸²

Zum anderen können wir die Sinnhaftigkeit am *Bezug zum Subjekt* festmachen, für welches es Sinn gibt. Sinn geht nicht auf im internen Verweisungsnetz der funktionalen Bezüge und möglichen Substitutionen. Die Ersetzbarkeit einer Problemlösung durch eine andere ist nicht an sich, sondern für mich gegeben; Sinn hat die Welt in der Optik eines Subjekts, für welches die Bezüge gegeben sind und das sich über sie auf die Welt bezieht. Der Zusammenhang der Welt ist mit Heideggers Wort ein Bewandtniszusammenhang: ein Zusammenhang, der meinem Verständnis Perspektiven, meinem Wollen Möglichkeiten eröffnet (oder verschließt). Dies auf Erinnerung anzuwenden heißt jenem Postulat Gadamers nachzukommen, Erinnerung nicht als Vermögen, sondern als Dimension der endlichen Existenz zu betrachten, wenn letztere in hermeneutischer Sicht als verstehender Selbst- und Weltbezug zu begreifen ist. Erinnerung, als Moment des Daseins, ist ein Medium des Verstehens und der Selbstverständigung; sie ist ein Modus der Reflexion, welche Vergangenes in den Horizont des eigenen Daseins und des eigenen Selbstverständnisses integriert. Darauf weist Hegel, wenn er nicht die Restitution des Vergangenen, sondern dessen „denkende Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben“²⁸³ als Kern des Geschichtlichen sieht und die Erinnerung im Wortsinn als „Er-Innerung“²⁸⁴ deutet, welche den äußeren Gang der Geschehnisse mit dem Insichgehen des Geistes vermittelt. Erinnerung als verstehender Bezug zu Vergangenen steht sowohl gegen eine vom

²⁸² A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, S. 134ff.

²⁸³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 161.

²⁸⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 6. Aufl. 1952, S. 564.

Sinnbegriff absehbende (neurologische, topologische, systemtheoretische, medientechnische etc.) Gedächtnistheorie wie gegen einen rein formalen (informationstheoretischen, funktionalistischen etc.) Sinnbegriff.²⁸⁵ Gegen solche Abstraktion ist ein hermeneutischer Ansatz gefordert, der Erinnerung als Teil unseres verstehenden Selbst- und Weltverhältnisses reflektiert.

2.2 Formen des Umgangs mit Sinn

Eine hermeneutische Perspektivierung der Erinnerung konfrontiert letztlich mit der Frage, wieweit Erinnerung ein spezielles oder ein allgemeines Thema der Hermeneutik definiert – inwiefern wir nicht nur Erinnerung als Verstehen, sondern auch das Verstehen als Erinnerung zu thematisieren haben.²⁸⁶ Wenn wir uns zunächst an die erste Perspektive halten, stoßen wir unmittelbar auf klassische Probleme der *Epistemologie der Geschichte*. Können – und sollen – wir die Geschichte auffassen, wie sie ‚an sich‘ gegeben ist, können – und sollen – wir beschreiben, ‚wie es eigentlich gewesen‘? Altvertraut ist der Vorbehalt, dass solches – ungeachtet der seit Thukydides formulierten Verpflichtung der Historie auf objektive Wahrheit – nicht nur nicht erstrebenswert, sondern gar nicht realisierbar sei. Es *gibt* nicht den Gegenstand, den Historie reproduzieren, den Erinnerungsarbeit abbildtreu vergegenwärtigen könnte. Jede Darstellung ist selektiv und konstruktiv, jede Generation muss ihre Geschichte neu schreiben: Erinnerung artikuliert sich im Horizont des Jetzt und vermittelt das Gewesene mit der eigenen Zeit. Geschichte ist für uns nicht als *factum brutum*, sondern als interpretierte, als so-und-so ausgelegte und strukturierte da. So steht geschichtliche Erinnerungsarbeit von vornherein in der Spannung zwischen Reproduktion und Produktion, Rezeption und Entwurf. Das Spannungsverhältnis, das in der modernen Epistemologie jenseits eines naiven Objektivitätsideals allgemein zur Diskussion steht, tangiert hermeneutische Gegenstände im Besonderen und ist für die Erinnerung in spezifischer Weise virulent. Hermeneutik befasst sich mit Bedingungen des Verstehens dort, wo ein Verständnis nicht unmittelbar und problemlos erreichbar ist, sondern besonderer Mittel der Vergegenwärtigung und Deutung bedarf; Erinnerung ist grundsätzlich vor die Frage gestellt, wieweit sie das Vergangene selbst zu treffen vermag oder ihr Wesentliches gar nicht in der Annäherung an das Original, sondern in der eigenen Formgebung hat.

In der Methodendiskussion werden die unterschiedlichen Modalitäten erörtert, in denen historische Kultur Vergangenes aufarbeitet, verständlich macht und sprachlich darstellt. Nicht zuletzt sind sie durch unterschiedliche Grundhaltungen bestimmt, die das Gedächtnis gegenüber seinem Gegenstand einnimmt;

²⁸⁵ In Frage steht von vornherein nur ein hermeneutischer Sinnbegriff (Sinn als Korrelat eines Verstehens), nicht die normative Begriffsverwendung (Sinn als Wert und Zweck, wie bei der Frage nach dem Sinn des Lebens oder dem Sinn des Leidens).

²⁸⁶ Siehe unten 3.

klassisch ist etwa Nietzsches Gliederung einer historischen, einer unhistorischen und einer überhistorischen Haltung mit der Binnendifferenzierung des Historischen in einen monumentalischen, einen antiquarischen und einen kritischen Geschichtsbezug. Vergangenes pietätsvoll festhalten, es gestaltend vor sich bringen oder zum Monument verfestigen, es kritisch hinterfragen und in seiner überlieferten Gestalt zerschlagen sind je andere Wege historischer Reflexion, denen je andere Funktionen des historischen Bewusstseins in der individuellen und sozialen Lebenswelt entsprechen.

Statt sich auf den etablierten Methodendisput und die Vielzahl der Modelle einzulassen, soll hier von einer Grundunterscheidung ausgegangen werden, die in allgemeinerer Weise Haltungen des Umgangs mit Sinngebilden auseinanderhält, um diese Unterscheidung anhand des Phänomens Erinnerung zu konkretisieren und in seiner heuristischen Kraft für dieses zu überprüfen. Es ist die Unterscheidung zwischen einem *rezeptiven*, einem *konstruktiven* und einem *auflösenden* Umgang mit überliefertem Sinn.²⁸⁷ Ein Text, eine Tradition, eine Geschichte können (a) verstehend erschlossen, (b) konstruktiv gestaltet oder (c) in ihrer Form und ihrem Anspruch kritisch aufgelöst werden. Die Triade von *Sinnvernehmen*, *Sinnproduktion* und *Sinnzerstörung* zeichnet gewissermaßen ein Dreieck, in dem je zwei Eckpunkte eine spannungsgeladene Polarität bilden und jede Zugangsweise durch zwei unterschiedliche Gegenpole herausgefordert ist. Zwischen Rezeption und Produktion, Konstruktion und Destruktion, Sinnvernehmen und Zersetzung sind drei Antagonismen gegeben, die zusammen die Konstellation unseres sinnhaften Weltbezugs bilden. Diese erhält im Modus der Erinnerung eine besondere Plastizität und Färbung.

(a) Sinnvernehmen: Erinnerung als Vergangenheitserschließung

Erinnerung ist zum einen eine Zuwendung zum Vergangenen, die dieses erschließen, verlebendigen und vergegenwärtigen will. Es ist dies gewissermaßen die nächstliegende Intention des Erinnerns: des vergangenen Erlebens wieder innezuwerden, es erneut zu durchleben, in der Erinnerung zu wiederholen. Autobiographische Erinnerung kann darin einen Maßstab, ein Leitmotiv haben; in Reinform finden wir es in berühmten Beschreibungen bei M. Proust evoziert, in welchen die Zeitdistanz aufgehoben, ein vergangenes Erlebnis – des Schmeckens, des Riechens, des Sehens – ganz gegenwärtig, *als* gegenwärtiges erneut erlebt wird. Ein mythisches Vorbild ist die Kopräsenz mit der Urzeit im rituellen Vollzug des Urgeschehens. Zwar geht es im weiteren Kontext historischer Erinnerungsarbeit weder um die Wiederkehr des Gleichen noch um die bloße Reproduktion von Selbsterlebtem oder das Einswerden mit dem Vergangenen. Doch

²⁸⁷ Ausführlicher ist diese Triade – als innere Spannweite der Dekonstruktion – entwickelt in: Emil Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist 2003.

kann eine verwandte Intention des erschließenden Nachvollzugs dort leitend sein, wo eine vergangene Äußerung aus dem ihr zugrundeliegenden Meinen, eine Geschichte gemäß der ihr innewohnenden Logik oder eine Lebensform aus dem sie leitenden Selbstverständnis heraus begriffen werden soll. Leitend ist das Ideal eines Verstehens, das den Gegenstand an ihm selbst und aus ihm selbst heraus erschließen will. Es ist eine Haltung des Offenseins für das, was eine Geschichte mir sagt und wie ein Text zu mir spricht. Es ist ein Verstehen unter der Prämisse der Vorgängigkeit des sinnhaft Gegebenen; es ist ein Verstehen, dessen Erschließungskraft idealiter in der Fähigkeit des rezeptiven Vernehmens liegt und das seine Wahrheit im Maße der Erfassung dessen, wie Wirklichkeit von sich aus gestaltet ist und sich offenbart, besitzt.

Gegen ein solches Ideal ist mannigfach Einspruch erhoben worden. Nicht nur bezeichne es ein Unerreichbares, der Erinnerungsarbeit zumeist Entzogenes. Darüber hinaus, so der Einwand, impliziere es ein falsches Bild der Vergegenwärtigung des Gewesenen, da dieses nicht als fertiger Gegenstand vorliege, als feststehendes Urbild einer Nachzeichnung oder Verlebendigung gegeben sei. Bei historisch-kulturellen Gegebenheiten scheint dies evident: Es gibt nicht den vorgegebenen, objektiven Sachverhalt ‚Vorabend der Revolution‘ oder ‚Ausbruch des ersten Weltkriegs‘ (oder auch den biographischen Komplex ‚erste Liebe‘), der für ein adäquates Verstehen als Richtschnur dienen könnte. Solche Tatsachen sind auf keine *facta bruta*, kein ansichseiendes Original zurückzuführen, sondern immer durch die Interpretationen der Beteiligten und Betroffenen mitkonstituiert. Allerdings braucht jenes Ideal nicht im Sinne eines naiven Realismus verstanden zu werden. Worauf es zielt, ist eine verstehende Beschreibung der Tatsachen, die diese (Selbst-)Interpretationen miteinschließt und gleichsam aus ihnen heraus ihre Auslegung begründet, wobei dies sowohl das Fremde wie das Eigene betreffen kann: Nicht nur sollen fremde Praktiken aus dem Selbstverständnis und kulturellen Horizont der Akteure heraus rekonstruiert werden, auch Selbsterlebtes soll nicht im nachhinein ‚uminterpretiert‘, sondern möglichst in seinem authentischen, ursprünglichen Gegebensein vergegenwärtigt werden. Gleichwohl steht eine solche Ausrichtung des Erinnerns nicht für dessen abschließende Orientierung.

Konkret steht sie im Rahmen der skizzierten Triade in einem doppelten Gegensatz, wird sie durch zwei unterschiedliche Gegenbegriffe in Frage gestellt. Zum einen ist fraglich, wieweit sich die Rekonstruktion des Vergangenen an dieses selbst halten kann, wieweit der Blick auf das Gewesene sich die entscheidenden Perspektivierungen, Profile und Lesarten vom Gewesenen selbst vorgeben lassen kann – oder auf eine eigene, konstruktive Sinnstiftung, nicht nur die Rezeption eines schon geformten Sinns angewiesen ist. Zum anderen stellt sich die Frage, wieweit das aus der dem Vergangenen kommende Sinnangebot gemäß seinem Selbstverständnis und in der Gestalt seiner Selbstpräsentation aufgenommen werden soll – oder diese Gestalt und dieses Verständnis selbst kritisch zu hinterfragen, in ihrem Anspruch zu unterlaufen und aus der Außenperspekti-

ve zu rekonstruieren sind. Die Selbstinterpretation, an welche eine hermeneutische Beschreibung historisch-sozialer Tatbestände anschließt, ist nicht letzter Maßstab für deren Verständnis; sie kann teils gerade zu deren Verstellung gehören und muss durchbrochen, ihrerseits genealogisch rekonstruiert und kritisch gedeutet werden.

(b) Interpretation und Konstruktion: Erinnerung als Sinnbildung

Dass jedes Verstehen ein Auslegen ist, ist in besonderer Weise für die Erinnerungsarbeit geltend zu machen und geltend gemacht worden. Neuere Diskussionen haben den konstruktiven Anteil des Erkennens und Verstehens in vielfältigen Varianten herausgestellt; gewisse Autoren haben den konstruktivistischen Aspekt mit dem Motiv der Interpretation verschmolzen und das Konzept einer ‚interpretationistischen‘ Philosophie entworfen.²⁸⁸ Zugrunde liegt dieser Sichtweise die Interpretationsbedürftigkeit der Welt: Sie impliziert, dass der Sinn der von uns erfahrenen Welt nicht zur Gänze in dieser liegt und ihr entnommen werden kann, sondern erst in der Begegnung des Subjekts mit der Welt, in der Interaktion zwischen dem Gegebenen der Welt und deren subjektiver Formgebung durch den Menschen zustandekommt. Wenn Erkenntnistheorie die konstitutive Funktion der kategorialen Strukturierung und kognitiven Synthesis herausstreicht, so betont Hermeneutik analog die Unhintergebarkeit der *Sinnstiftung*. Unser Handeln wie unser Denken und Sprechen sind Weisen, in der Welt Sinn entstehen zu lassen. Dies gilt auch dort, wo uns Sinngebilde vorgegeben sind: In der Lektüre eines Textes, in der Teilnahme an einer politischen, wirtschaftlichen oder religiösen Praxis sind die Sinnwelten, in die wir eindringen und in denen wir uns bewegen, sowohl durch unser Tun und Auslegen wie durch das, was uns gegeben ist und uns entgegenkommt, gebildet. Dass ein Text in unterschiedlicher Weise gelesen werden kann, dass ein Symbol neu ausgelegt und eine Geschichte immer wieder anders geschrieben wird, ist nicht einem Bestimmungsdefizit, sondern einer positiven Offenheit und Polysemie geschuldet; im Fall der Symbole (Ricœur) oder der großen Texte (Gadamer, Benjamin) hat Hermeneutik gerade die Überbestimmtheit, den nie zu erschöpfenden Sinnüberschuss betont. Dass das Lesen zugleich ein Schreiben und Übersetzen, dass das Verstehen von Sinn immer auch ein Deuten und eigenes Entwerfen ist, sind Umschreibungen dieses Sachverhalts. Sie haben ihre Plausibilität im Umgang mit kulturellen Gebilden (im Hineinwachsen in eine Tradition) ebenso wie in der

²⁸⁸ Vgl. insbesondere Hans Lenk (u.a. *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1994, *Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte*, Frankfurt a.M. 1995) und Günter Abel (u.a. *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt a.M. 1993; *Sprache, Zeichen, Interpretation*, Frankfurt a.M. 1999).

direkten zwischenmenschlichen Kommunikation (einschließlich ihrer Missverständnisse und Projektionen) und der interpretierenden Erforschung seiner selbst.

Im Fall der Erinnerung wird das konstruktiv-interpretative Moment in besonderer Weise augenfällig, auch problematisch. Als ‚Re-produktion‘ – Vergegenwärtigung, Wieder-holung – ist Erinnerung ein genuiner Akt, der einer spezifischen Logik folgt und eigenen Prämissen unterliegt. Ob, in welcher Form und in welchem Ausmaße das Vergangene dem Erinnern verfügbar ist, ob es an ihm selbst greifbar, als Monument oder Dokument erhalten, als Spur lesbar, aus indirekten Zeugnissen rekonstruierbar ist – all dies ist von vornherein eine offene Frage. Die durch die Erinnerungsarbeit geleistete Analyse und sinnhafte Strukturierung ist nach zwei Seiten zu reflektieren. Nach der einen steht sie in Interdependenz mit der Beschaffenheit des Vergangenen: dieses kann organisch gewachsen oder in sich zerfallen, ein transparentes Sinngefüge oder stumm und fragmentiert sein. Nach der anderen Seite folgt sie eigenen Leitideen, die methodisch begründet oder durch ihr leitendes Erkenntnisinteresse bestimmt sein können. Je nachdem, was wir mit der Geschichte beabsichtigen und wozu wir die Erinnerung suchen, wird diese unterschiedliche Züge annehmen. Nietzsches monumentalische Historie illustriert den Typus einer Vergangenheitskonstruktion, die das Gewesene in seiner Größe, als ein Exemplarisches und über die Zeiten Fortdauerndes vergegenwärtigen will. Doch schon basale Formgebungen wie die Erzählung können eminente Funktionen der Einheitsbildung über die Zeit erfüllen.²⁸⁹ Je nach Umständen und Funktion der Erinnerung, aber auch nach psychischer Verfassung und Bedürfnis des Subjekts wird die Aufarbeitung des Vergangenen in eine lineare Sukzession, eine narrative Ganzheit, eine systematische Klassifizierung oder eine funktionale Erklärung überführt. All dies sind nicht nur temporale und logische Strukturen, sondern Gefäße von Sinn. Welche strukturelle Prägung die Vergangenheitskonstruktion auch annehme, immer geht es darum, dass Menschen aus der Gegenwart heraus die Schrift des Vergangenen zu entziffern suchen und dieses als Teil ihres Sinnuniversums aneignen. Der gestrige Tag, weit zurückliegende Kindheitserlebnisse, Episoden der Berufslaufbahn werden in solcher Vergegenwärtigung zum Teil dessen, was zu mir gehört und als was ich mich verstehe.

Es ist hier nicht der Ort, die Schwierigkeiten und Voraussetzungen, Einseitigkeiten und Gefahren zu beleuchten, die den unterschiedlichen Konstruktionsmustern des Erinnerns innewohnen. Ein Teil des Methodenstreits und der Ideologiekritik im Bereich der Humanwissenschaften ist damit befasst. An dieser Stelle ist nur festzuhalten, in welcher Weise sich die Konstruktivität mit den

²⁸⁹ Vgl. Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1952, S. 650: „Wohl dem, der sagen kann ‚als‘, ‚ehe‘ und ‚nachdem‘! Es mag ihm Schlechtes widerfahren sein, oder er mag sich in Schmerzen gewunden haben: sobald er imstande ist, die Ereignisse in der Reihenfolge ihres zeitlichen Ablaufes wiederzugeben, wird ihm so wohl, als schiene ihm die Sonne auf den Magen.“

eingangs genannten Strukturmerkmalen, der temporalen Zweistufigkeit und der Reflexivität des Erinnerns überlagert. Beide werden im hermeneutischen Rahmen neu konstelliert. An die Stelle der Zweistufigkeit tritt eine Mehrstufigkeit, an die Stelle der Reflexivität eine Dialektik von Selbst- und Fremdbezug.

Die interpretative Konstruktion des Gewesenen ist nicht ein einmaliger Akt, sondern ein Prozess, der je an frühere Auslegungen anschließt und sich auf spätere Revisionen hin öffnet. Kein Verständnis und keine Auslegung beginnt am absoluten Anfang. Jede wurzelt in einem Vorverständnis, in einer vorgängigen Ausgelegtheit, die in sie eingeht und die sie transformiert, und sie setzt sich in einer Auslegungsgeschichte fort, die ohne abschließende Deutung bleibt. Hermeneutik und Dekonstruktion haben diesen nach beiden Seiten offenen Prozess beschrieben, der nie an die erste Quelle des Sinns zurückgelangt und in seiner Fortschreibung nie die endgültige Koinzidenz mit sich selbst erreicht. Es gibt nicht einfach ein Erleben, das in der Retention nachklingt und in der Reproduktion als mit sich identisches vergegenwärtigt oder interpretierend ausgelegt würde. Diese Deckung mit sich ist nicht nur, wie Derrida in Weiterzeichnung der Husserlschen Figur unterstreicht, immer mit der *différance*, der uneinholbaren Abweichung von sich selbst behaftet. Sie ist eine immer vorläufige, sofern sie Teil eines iterativen Zurück- und Vorausgreifens ist, worin das Vergangene je neu ausgelegt, ein früheres Verständnis aufgenommen und neu formuliert, eine frühere Übersetzung weiter- und umgeschrieben wird. Alles, so die Pointe der Dekonstruktion, beginnt mit der Wiederholung, jedes Schreiben ist immer schon Transkription, keines ist einfache Reprise und Präsenz des Ursprungs. In dieser Verschachtelung wird die Struktur der Erinnerung als reflexives Zurückkommen sowohl bekräftigt wie modifiziert. Erinnerungsarbeit ist interpretierende Konstruktion nicht als einmaliger Akt, sondern als wiederholtes, nie ganz neues und nie abgeschlossenes Zurückgreifen und Weiterführen in der (Selbst-) Auslegung des Lebens.

Ähnlich verhält es sich mit der Reflexivität im Sinne der Subjektbezogenheit des Erinnerns. Als interpretative Aneignung ist Erinnerung auf die Binnenperspektive des Subjekts verwiesen, ohne auf sie eingeschränkt zu sein. Während das einfache Modell der Reproduktion eines Melodiehörens auf ein eigenes Erleben zurückweist, geht die verstehend-interpretierende Erinnerung typischerweise über dieses hinaus. Um ein Verständnis früherer Erfahrungen und Erlebnisse zu erlangen, habe ich mein eigenes Erleben mit Fremdbeschreibungen und Erklärungen aus der Außenperspektive zu vermitteln. Dabei geht es nicht nur um ein Methodengebot für jene Fälle, in denen das individuelle Gedächtnis mangelhaft oder verzerrt ist, sondern um eine Praxis, die unser Erinnern faktisch weithin bestimmt. Meine Erinnerung an die Zeit meiner Jugend oder an ein herausragendes Ereignis wie den Fall der Berliner Mauer ist nicht ablösbar von den Bildern und Beschreibungen, die diese Zeit oder dieses Ereignis im kollektiven Gedächtnis fixieren und das individuelle Erinnern überlagern. In bestimmten Fällen kann es sein, dass ich erst über die Außenbeschreibungen Zugang zu früheren Erleb-

nissen oder zu deren adäquatem Verständnis gewinne. Generell gehört es gerade zur historischen Dimension des Selbstverständnisses, dass dieses nicht in der immanenten Selbstwahrnehmung, sondern in der externen Situierung und Kontextualisierung begründet wird. Wenn Hermeneutik die Kunst des Verstehens unter Bedingungen des indirekten, problematischen Sinnzugangs meint, so liegt in dieser Vermitteltheit nicht nur die zeitlich-kulturelle Distanz alter Dokumente und fremder Kulturen, sondern zuallererst die relative Fremdheit des eigenen Selbst. Jedes Verstehen impliziert ein Selbstverstehen und ist schon deshalb endlich und partiell, weil dieses Selbstverstehen seinerseits nicht in Transparenz gegeben ist, sondern erst in einem Prozess der Verständigung zustande kommt: Wie jemand seine Umwelt sieht, hängt davon ab, als was er sich selbst versteht; und sein Selbstverständnis entsteht nicht in geschlossener Introspektion, sondern im Horizont eines Welt- und Fremdverstehens. Die Dialektik von Selbst- und Fremdbezug, die das Verstehen als solches kennzeichnet, findet in potenzierter Weise in der Erinnerung statt. Die Polarität einer Selbstidentität über die Differenz der Zeiten wird im Medium des sinnhaft-interpretierenden Selbstverhältnisses vertieft und konkretisiert.

(c) Auflösung und Sinndestruktion: Erinnerung als Kritik

Das rezeptiv-erschließende wie das konstruktiv-interpretative Verhältnis zur Vergangenheit haben einen gemeinsamen Gegenpol im Impuls der kritischen Auflösung von Sinngebilden und gegebenen Deutungsmustern. Nietzsche hatte dieses Motiv der ‚kritischen Historie‘ zugewiesen, die das Vergangene kritisiert und verurteilt, letztlich von ihm befreit. In pointierter Weise hat P. Ricoeur das Konzept einer ‚Hermeneutik des Verdachts‘ ausformuliert, welche – gegenläufig zum vernehmenden Erschließen großer Symbole oder religiöser Texte – auf die Zerstörung falscher Sinnansprüche zielt. Exemplarisch sieht er eine solche Intention bei Nietzsche, Marx und Freud realisiert; die Selbstaussagen, mit denen kulturelle Gebilde auftreten, sind auf ihre immanente Verdeckung und Verstellung hin zu durchleuchten und auf ihr Fundiertsein im Willen zur Macht, in wirtschaftlichen Interessen, im Unbewussten zurückzuführen. Generell geht es darum, dass sich jede Auslegung am Ineinander von Verstehen und Missverstehen, von Offenbarung und Verdeckung abarbeiten hat. Das zur klassischen Hermeneutik gehörige Geschäft der Kritik hat nicht nur mit der Technik der Quellenkritik oder mit dem Disput über die Geltung des Tradierten, sondern immer auch mit der Schicht von Selbstverstellung und behindertem Verstehen, die jedem Sinngebilde in einem gewissen Maße anhaftet, zu tun. In umfassendster Weise hebt die Theorie der Dekonstruktion darauf ab, dass jeder Text und jede Tradition das von ihnen Gemeinte und in ihnen Angelegte immer nur unzulänglich zum Ausdruck bringen, so dass eine ‚sachgerechte‘ Lektüre sie immer auch gegen den Wortlaut zu entziffern hat. ‚Kritik‘ meint insofern das Augen-

merk für die Inadäquanz im Ausdruck selbst, für die Kluft zwischen Sagen und Meinen, wobei nicht ein subjektives Meinen den festen Maßstab bildet; ebenso kann es darum gehen, jenseits des Meinens dasjenige, was in einer Äußerung zum Ausdruck kommt (bzw. von diesem unterdrückt oder ausgeschlossen wird), zur Geltung zu bringen. Im Handeln wie im Sprechen können wir mehr und anderes zum Ausdruck bringen als uns bewusst (oder von uns gewollt oder zugelassen) ist.

Dass wir gerade im Umgang mit Vergangenheit, im Medium der Erinnerung vielfachen Anlass haben, der Sinnoberfläche zu misstrauen, ist unverkennbar und hat einen zweifachen Grund. Sofern wir in der Erinnerung – idealtypisch – uns selbst begegnen, sind wir auch mit den Widerständen, Verdrängungen und Verfälschungen konfrontiert, die eine ‚objektive‘ Vergegenwärtigung des ehemaligen Erlebens erschweren. Die vermeintlich direkte Zugänglichkeit des Eigenen ist keine Gewähr für dessen unverfälschte Präsenz. Zum anderen ist das Vergangene der rück-blickenden Erinnerung nicht als unmittelbares Objekt gegeben, sondern über einen Prozess der Tradierung und auslegenden Beschreibung, in welchem sich mannigfache Bilder und Projektionen, ggf. auch Verfälschungen und Auslassungen verfestigt haben. Erinnerung ist keineswegs nur Vergegenwärtigen eines Vergangenen, sondern Auseinandersetzung mit Bildern des Vergangenen. Die genannten Mehrstufigkeit des Erinnerns, das sich in vorgängige Erinnerungen einschreibt, benennt nicht nur eine mehrstufige Fundierung des Erinnerns, sondern auch eine mehrschichtige Prägung und Verfestigung des Vergangenen, an welcher Erinnerungsarbeit sich abarbeiten muss. Gegenstand dekonstruktiver Lektüre sind nicht nur die Texte, sondern deren frühere, gleichsam am Gegenstand abgelagerte Lektüren. –

Im ganzen ist die Auffächerung des verstehend-interpretativen Vergangenheitsbezugs nach der dreifachen Stoßrichtung des rezeptiven Erschließens, des konstruktiven Entwerfens und des kritischen AuflöSENS nicht nur als Differenzierung, sondern ebenso als interne Verweisung zu begreifen. Nicht nur ist die rezeptive durch die produktive und die kritische Perspektive zu relativieren, ebenso gilt der gegenläufige Bezug: Gegen den interpretationistisch-konstruktivistischen wie den kritischen Ansatz bildet die Fähigkeit, für das Vergangene offen zu sein, sich von ihm ansprechen zu lassen und seine Spuren zu lesen, ein notwendiges Korrektiv. Der Entwurf von Deutungsmustern und die Destruktion von Sinnverzerrungen stehen dann selbst im Dienste der Erschließung dessen, was Vergangenheit von sich aus zu verstehen gibt. Ebenso fungiert die Bildung von Interpretationskonstrukten als internes Komplementärmoment zum kritisch-auflösenden Impuls: Die Zersetzung falscher Bilder wird darin zur Bedingung und zum Medium des Entwerfens neuer, adäquaterer Deutungen. Wenn die Menschen nach Rorty keine wichtigere Aufgabe haben als immer andere, neue Selbstbeschreibungen hervorzubringen, so gilt dies nicht nur für den zukunftsgerichteten Selbstentwurf, sondern ebenso für das Sichfinden im Vergangenen. Erinnerung bringt die drei Stoßrichtungen des Sinnbezugs in pro-

filierten Ausprägungen sowohl je für sich wie in ihrem wechselseitigen Verwiesensein zum Tragen.

In alledem führt die Hermeneutik des Erinnerns nicht nur zur Konkretisierung, sondern auch zu einer spezifischen Modifizierung der formalen Strukturbestimmung des Erinnerns. Der Vergangenheits- wie der Selbstbezug erhalten durch ihre sinnhaft-verstehende Ausfüllung ihre Tiefe, ihren eigentlichen Gehalt. Erinnerung als Form des verstehenden Daseins bekräftigt den emphatischen Selbst- und Vergangenheitsbezug und sprengt diesen zugleich auf, indem sie sowohl das vorgegebene Vergangene in die mehrschichtige, sich überlagernde Prozessualität des Früher und Später überführt wie die Immanenz des Selbst auf die Dialektik von Innen und Außen, von Selbstsein und Andersheit hin überschreitet. Im Ganzen zeigt sich die Affinität der Erinnerungsproblematik mit der Hermeneutik, sofern deren genuine Aufgabe dem Verständlichmachen des Unverständlichen, dem Durchdringen von Innen und Außen und dem Sichabarbeiten an den Grenzen des Sinns gilt. Nicht zuletzt darin gehören Erinnerung und Hermeneutik zur Signatur der Identität, die nie auf die Immanenz des Identischen beschränkt ist, sondern immer den Dialog mit dem Anderen und Nichtidentischen einschließt. Warum und inwiefern Erinnerung im Medium des Sinnverstehens seine volle Dimensionalität gewinnt, wird deutlicher, wenn wir die Frage zugleich von der Gegenseite aufnehmen: Inwiefern hat Verstehen und Sichverstehen von sich aus mit Vergangenheit und Erinnerung zu tun?

3 Interpretation als Erinnerung

Dass Wissen und Erkenntnis auf Erinnerung aufbauen, wird unter variierenden Aspekten seit der ältesten Theorie reflektiert. Für Platon ist die anamnesis Grundlage allen Lernens und Wissens, weil ohne Rückgriff auf die vorgeburtlich geschauten Formen keine aktuelle Impression und kein gegenwärtiges Denken wirkliche Erkenntnis begründen könnte; was spätere Epistemologien formal als Apriori des Erkennens thematisieren, wird hier temporal in das Davor, das Immer-schon verlagert. Nach Aristoteles bildet die an die Sinneswahrnehmungen anschließende Erinnerung (mneme) die Grundlage für die Erfahrung (empiria), aus welcher Kunst und Wissenschaft (episteme) hervorgehen. Phänomenologie weist die grundsätzliche Zeitlichkeit allen Bewusstseins auf, dessen Kern eine temporale Synthesis bildet: Kein Gegenstandsbezug kann im Moment, gleichsam zeitlos gegeben und erfüllt sein, ohne auf Früheres zurück- und auf Kommendes vorzugreifen. Kein konkretes Wissen und keine kulturelle Praxis kommen ohne individuelles oder kollektives Gedächtnis aus: Erst von früher Erlebtem und Erkanntem her gewinnt gegenwärtiges Sein und Tun seine Konsistenz und seinen Gehalt. In speziellen Figuren wird die Nachträglichkeit im Wissen aufgewiesen: Dass eine Episode erst im nachhinein mit einer bestimmten Bedeutung versehen wird – dass ein unscheinbares historisches Ereignis im

nachhinein zum Beginn einer Katastrophe wird, dass einem psychischen Erlebnis eine biographische Schlüsselfunktion zuwächst – ist in Geschichtstheorie und Psychoanalyse herausgearbeitet worden und bringt sowohl den Vergangenheitsbezug wie dessen interpretatorische Prägung zum Tragen. Die spezifische Verbindung von Verstehen und Erinnerung, wie sie im Horizont der Hermeneutik reflektiert worden ist, betrifft sowohl das Verstehen als solches wie das reflexive Sichverstehen.

Die Bedeutung des Wieder-erkennens im Verstehen hat H.-G. Gadamer herausgestellt.²⁹⁰ Wiedererkennen ist mehr als das erneute Erkennen eines bereits früher Bekannten; worauf es Gadamer ankommt, expliziert er unter Rückgriff auf die Hegelsche Unterscheidung zwischen dem (bloß) Bekannten und dem Erkannten, wobei er der Wiedererkenntnis die Fähigkeit zuschreibt, mehr zu erkennen als nur das Bekannte.²⁹¹ Sich in einem Bild, in einem Anderen, in einem Kunstwerk wiedererkennen, heißt sich besser, neu, anders erkennen. Verstehen ist ein Wiedererkennen, das in einem Schonverstandenen gründet, welches es zugleich weiterbildet und verändert; eine Geste, einen Text, eine Person verstehen ist ohne ein vorausgehendes Verstehen von Gesten, Texten und Personen, das aktualisiert und modifiziert wird, nicht zu denken. Gadamers These, dass Verstehen immer ein Andersverstehen sei, betont sowohl das Anschließen an einen vorgängigen Sinn- und Verstehenszusammenhang wie das je Neue und Abweichende, worin nicht einfach ein bereits vollzogenes Verstehen wiederholt wird, sondern Erinnerung auch auf das geht, was vom Erkannten vergessen worden ist, was in der Sinn-genese angelegt, aber verdeckt worden ist und erst entziffert werden muss. In dieser Weise vollzieht sich die Anverwandlung einer Tradition, die diese mit neuem Leben füllt und sinnhaft neu gestaltet – entsprechend dem leitenden Motiv hermeneutischen Verstehens, „das zur Schrift erstarrte Wort neu zum Leben zu erwecken“.²⁹² Interpretation ist nicht nur ein formal Zweites gegenüber einem vorausgehenden spontanen Verstehen, sondern grundlegender ein Zurückgehen in früheres Verstehen, ein erinnerndes Reaktualisieren als Basis neuer Sinn-gestaltung.

Auch hier können wir in der Dekonstruktion ein hermeneutisches Motiv weiterentwickelt sehen. Die dekonstruktive Lektüre bringt sowohl die mehrstufige Verschachtelung wie die wechselseitige Durchdringung von Sinnverstehen und Sinnbildung zum Tragen. Jede Lektüre ist ein neues Schreiben des Textes, das seinerseits zum Gegenstand neuer Entzifferung wird. Die Interpretation lagert sich gleichsam am Text ab, schlägt sich dem Interpretandum zu, um von

²⁹⁰ Vgl. Mirko Wischke, „Der Ursprung des wiedererkennenden Verstehens. Hans-Georg Gadamer über den Sinn und die Bedeutung von Anamnesis“, in: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 64 (2003), S. 421–442; vgl. ders., *Die Schwäche der Schrift. Zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers*, Weimar/Wien 2001.

²⁹¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 109.

²⁹² M. Wischke, a.a.O., S. 421. – Prominentes Vorbild dieses Modells ist natürlich die platonische Theorie von Schriftlichkeit und Mündlichkeit (VII. Brief, *Phaidros*).

einer neuen Lektüre zusammen mit dem Original durchdrungen zu werden, wobei in der nach beiden Seiten offenen Verkettung letztlich die Ursprünglichkeit des Originals, die Erstheit der Autorschaft selbst in Frage steht. Dekonstruktion hat in diesem Sinn den Begriff der Schrift ausgeweitet, den Akt des Schreibens auf die Lektüre einer je vorgängigen Einschreibung, einer ‚Urschrift‘ zurückbezogen (worin der Autor idealiter den Text liest, den er produziert). Dem Lesen als deutendes Weiterschreiben korrespondiert das Schreiben als umschreibend-deutende Lektüre des bereits im Gang befindlichen Sicheinschreibens. Verstehen heißt sich einfügen in einen Prozess der Sinnogenese, in dem Hervorbringung und Auslegung sich dialektisch durchdringen. Interpretation, wenn sie dem Text Gerechtigkeit widerfahren lassen und das in ihn Eingegangene und in ihm Kristallisierte – in ihm Offenbarte, aber auch Unterdrückte – zur Sprache bringen, Verschüttetes aufdecken und Angedeutetes zur Explizitheit bringen will, ist keineswegs nur ein nach vorne gerichtetes Entwerfen und Applizieren von Sinnmustern, sondern im eminenten Sinne ein Zurückgehen, eine Arbeit der Erinnerung. Historische Forschung und Psychoanalyse sind in diesem Sinn als Modelle eines Verstehens explizierbar, welches nicht kontingenterweise und zusätzlich Erinnerungsarbeit leistet, sondern wesensmäßig Erinnerung ist. Verstehen ist nicht eine formal beschreibbare Bewusstseinsoperation, die Daten verarbeitet und zu bestimmten Strukturen fügt. Zu ihm gehört eine wesensmäßige Vergangenheitsdimension, auch dort, wo es sich jenseits des individuellen Erlebens als kollektiver oder kultureller Prozess vollzieht. Verstehen als aneignende Strukturierung der sinnhaften Welt ist ein Zurückgehen in diese Welt, das zugleich – mit Hegels Worten – ein Zurück- und Insichgehen des Geistes als Er-Innerung ist.

Die so konzipierte Partizipation an der Sinnhaftigkeit der Welt findet nicht nur als gegenständliches Verstehen, sondern wesentlich als Sichverstehen und Selbstverständigung statt. Sich über sich verständigen umfasst die Doppelausrichtung des (zukunftsorientierten) Sichentwerfens und des (erinnerungsbezogenen) Zurückkommens auf sich und Zusichkommens aus der Herkunft. Dieses Zusichkommen enthält verschiedene Schichten und realisiert sich in mehrfacher Weise.

Es meint zum einen, analog zur Fundierung des Verstehens im Verstandenshaben, das Sichverstehen aus den – impliziten oder expliziten – Wünschen, Werthaltungen und Selbstdefinitionen, die mein Sosein ausmachen und den Hintergrund jeder reflexiven Orientierung bilden. Über sich Klarheit gewinnen, mit sich ins Reine kommen meint eine Reflexion, die in genuiner Weise ein Zurückgehen auf das und Zusichkommen aus dem, was wir schon sind, beinhaltet. Sich über sich verständigen beinhaltet die Auseinandersetzung mit dem, als was wir uns bereits verstehen.

Das Zurückgehen meint zum anderen die Aneignung der partikularen individuellen oder kollektiven Geschichte als Grundlage des faktischen Gewordenseins und der darin wurzelnden Identität. Es ist dies der Hauptbereich, innerhalb

dessen das Sichverstehen Erinnerung impliziert und sich als Erinnerungsarbeit vollzieht. Diese Arbeit vollzieht sich in unterschiedlichen Dimensionen von der historischen Kultur über die Biographie bis zur Psychoanalyse und umfasst die mannigfaltigsten Formen, Inhalte und Problemstellungen.

Schließlich ist eine dritte, erweiterte Form der Reflexion zu nennen, in der das Subjekt sich aus seiner Welt und letztlich aus einem Ganzen und von einem Grund her versteht, denen es zugehört und die ihm vorausliegen. In den Blick kommt jene emphatische Erinnerung, die bei Benjamin unter dem Begriff des Eingedenkens, bei Hölderlin unter dem des Andenkens (auch der Dankbarkeit) angesprochen wird. Nach D. Henrich hat Hölderlin in seinen frühen philosophischen Schriften einen solchen Bezug zu beschreiben gesucht, der auf ein Ganzes, das nicht gegenständlich zu fassen ist, und einen nicht einzuholenden Ursprung geht, wobei er die Form dieses Eingedenkens des Ganzen wesensmäßig als eine Erinnerung und ein „Innewerden“ fasst.²⁹³ In einem anderen Sinne hat Hegel einen – so der Ausdruck von M. Theunissen – „fundamentalphilosophischen Begriff von Erinnerung“²⁹⁴ entwickelt, der sowohl das Insichgehen und In-seinen-Grund-Gehen des Geistes wie ein „In-sich-Gehen des Seins“²⁹⁵ selbst meint. Selbstverständigung enthält die Aneignung einer Herkunftsgeschichte, die über den je individuellen Werdegang hinausgreift. Wenn in solcher Besinnung der Ursprung entzogen bleibt, so bedeutet dies ebensowenig wie bei der dekonstruktiven Lektüre eine Suspendierung, eher eine Bestärkung des Erinnerungscharakters des (Sich-)Verstehens. Unser Verhältnis zur Welt und zu uns selbst, das nach Heideggers ‚Hermeneutik der Faktizität‘ ein wesensmäßig verstehendes ist, ist nicht nur in ein Netz von Erinnerungen eingebunden, sondern ist selbst, in einem grundlegenden Sinn, Erinnerung.

²⁹³ Dieter Henrich, *Der Gang des Andenkens: Beobachtungen und Gedanken zur Hölderlins Gedicht*, Stuttgart 1986, S. 131–187 (147); vgl. ders., *Der Grund im Bewusstsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*, Stuttgart 1992, S. 614–622 („Erinnerung und Dankbarkeit“). – Zu überlegen wäre, wie sich diese Erinnerung zu jenem Vergangenheitsbezug verhält, der in kritischer Diagnose als Spezifikum der Metaphysik herausgestellt wird, deren Erforschung der *arche* sich auf ein immer schon Vergangenes, Fertiges, nur der theoretischen Schau – nicht der Praxis – Zugängliches richtet (vgl. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Frankfurt a.M. 1959).

²⁹⁴ M. Theunissen, *Reichweite und Grenzen der Erinnerung*, a.a.O., S. 35.

²⁹⁵ Ebd., S. 43. – Die logische Chiffre ist die des Wesens als des „zeitlos vergangenen Seins“ (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: *Gesammelte Werke* Bd. 11, Hamburg 1978, S. 241).

Der Zwiespalt des Historischen

1. Ambivalenzen des Geschichtsbewusstseins in der Moderne

Wozu Geschichte? Welches Interesse sollen wir an der Geschichte nehmen? Wie sollen wir mit Geschichte umgehen? Auf solche Fragen haben die Menschen im Laufe der Geschichte die vielfältigsten Antworten gegeben. Nicht nur sind die Formen der Geschichtsschreibung, die Regeln der historischen Erzählung, Erklärung und Interpretation in verschiedenen Zeiten und Kulturen ganz unterschiedlich bestimmt worden. Auch auf die grundlegende Frage, ob und wieviel Geschichte wir brauchen, finden wir die unterschiedlichsten Antworten. Nicht für alle Epochen und nicht für alle Gesellschaften ist historisches Bewusstsein ein wichtiges Kulturgut. Indessen geht es hier nicht nur um ein Schwanken in der Einschätzung historischer Kultur im Vergleich der Epochen. Vielmehr geht es um einen grundlegenden Zwiespalt des Historischen, der sich im Durchgang durch die Zeiten, aber ebenso in einer heutigen Reflexion manifestiert. Es ist ein Zwiespalt, der selber einen historischen Ort hat. Zumindest scheint es plausibel, ihn als Kennzeichen des Geschichtsdenkens der Moderne nach dem Zusammenbruch sowohl der großen Geschichtsphilosophie wie des klassischen Historismus zu sehen.

Diesem Zwiespalt möchte ich in den folgenden Ausführungen nachgehen. Ich gehe dabei von Nietzsches bekannter Diagnose der historischen Kultur in der *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* „Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ aus und versuche, diese Diagnose als Hintergrund für eine Diskussion neuerer Konzepte – vor allem von Michel Foucault und Jacques Derrida – zu verwenden. Es scheint mir durchaus bemerkenswert, in welcher Prägnanz der junge Nietzsche Aspekte und Linien der Auseinandersetzung um Geschichte benennt, die ein Jahrhundert später, in verändertem Kontext, nichts von ihrer Aktualität verloren haben.

Ich will die Hauptlinien des Gedankens vorweg in folgender Weise umreißen. Der Zwiespalt in unserem Umgang mit Geschichte ist selbst ein zweifacher. Zum einen ist es die grundlegende Ambivalenz des historischen Bewusstseins, d.h. die Frage, *ob* wir überhaupt ein Interesse an historischer Erinnerung nehmen (sollen) oder ob wir eher Geschichte verdrängen, uns von ihr befreien, uns gegen die Last der Vergangenheit zur Wehr setzen (sollen). Auf der anderen Seite ist es die Frage, *in welcher Weise* wir uns auf Geschichte beziehen (sollen), welches die richtige – wahrheits- und wissenschaftsfähige, authentische, humane – Weise ist, Geschichte zu rezipieren, kritisch zu beurteilen und anzueignen. Es sind zwei Fragerichtungen, die ineinander verflochten sind, die aber auch unabhängig voneinander ihre Schärfe und Bestimmtheit haben.

Bei Nietzsche treten sie uns in zwei distinkten Figuren entgegen: zum einen in der Opposition zwischen dem Historischen auf der einen Seite, dem Unhistorischen und Überhistorischen auf der anderen Seite; zum anderen in der Unterscheidung dreier Arten von Historie, die unter je spezifischen Hinsichten als lebensförderlich oder lebensfeindlich erkannt, befürwortet oder verurteilt werden. Klärungsbedürftig bleibt, wie sich die grundlegende Auseinandersetzung um das Historische mit der differenzierenden Analyse der unterschiedlichen Typen der Historie verschränkt (und wieweit diese sich zu einer gemeinsamen Geschichtskultur verbinden oder als heterogene Orientierungen bestehen bleiben).

Beide Fragestellungen sind ebenso in neueren Diskussionen – sowohl im theoretischen Disput wie in der öffentlichen Auseinandersetzung – auszumachen, teils in zugespitzter Weise ausformuliert. Die zweite Frage, die Frage nach den unterschiedlichen Modi und der richtigen Gestalt des historischen Bewusstseins, bildet einen Leitfaden der Methodendiskussionen in den Geschichts- und Kulturwissenschaften der letzten zwei Jahrhunderte. Ebenso ist die erste Frage, die Frage nach dem grundsätzlichen Interesse an Geschichte, eine sowohl in der kulturellen Öffentlichkeit wie im Fachdisput kontrovers behandelte Frage. Die aktuelle Konjunktur des Themas „Gedächtnis und Erinnerung“ bei Tagungen und in Fachpublikationen, anlässlich der Gründung von Museen und Gedenkstätten, in historischen Fernsehsendungen und öffentlichen Diskussionen ist Indiz eines Bewusstseinszustandes, dem ein bestimmtes Verhältnis bzw. Nichtverhältnis zur Geschichte zum offenen Problem geworden ist. Doch nicht nur im moralisch-politisch besetzten Feld der Aufarbeitung der Realgeschichte, auch im Binnenbereich kultureller Tradition ist die Frage, ob und wozu wir Geschichte brauchen, alles andere als einvernehmlich beantwortet. Um nur als Beispiel die Philosophie selbst zu nennen: Auch wenn es zur gängigen Praxis des Philosophierens gehört, Sachthemen im Dialog mit historischen Positionen zu erörtern, ist die prinzipielle Frage, ob und wie sich Philosophie mit ihrer Geschichte auseinanderzusetzen und diese Auseinandersetzung in ihre systematische Arbeit zu integrieren habe, weithin kontrovers und offen. Analoges gilt für andere Disziplinen und weite Bereiche des kulturellen Lebens.

2. Nietzsches zweifacher Einspruch gegen die historische Kultur

Zum besonderen Profil von Nietzsches Abrechnung mit der herrschenden Geschichtskultur gehört, wie gesagt, der zweifache Ansatz der Kritik. Zum einen setzt er sich mit Historie überhaupt, zum anderen mit drei spezifischen Ausprägungen des Historischen auseinander.

Nach der ersten Hinsicht präsentiert uns Nietzsche eine der dezidiertesten Gegenwendungen zur historischen Kultur. Sie markiert nicht Geschichtsabstinnenz oder -indifferenz, sondern eine Gegnerschaft, die nur aus der Konfrontati-

on mit einem blühenden, ja wuchernden (in anderer Hinsicht leblos-abstrakten) Geschichtsbetrieb zu verstehen ist. Nicht nur wird wie im 19. Jahrhundert bei vielen Autoren – von Ranke über Marx bis Burckhardt – die klassische Geschichtsphilosophie als unzulässige Hypostasierung zurückgewiesen. Weit darüber hinaus geht es darum, eine bestimmte Ausprägung historischer Kultur, teils Grundlagen des geschichtlichen Lebens selbst, in Frage zu stellen. Zwar ist Nietzsches Text äußerlich von einer Symmetrie des Nutzens und Nachteils der Historie, einer Komplementarität von Leben und Geschichte, durchzogen; „das Unhistorische und das Historische“, sagt er, „ist gleichermaßen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Kultur nötig“ (252)²⁹⁶. Dennoch zielt die Abhandlung nicht einfach darauf, beide Potenzen zum Ausgleich zu bringen. Sie setzt durchaus einseitig an, indem sie vorrangig die Lebensfeindlichkeit der Historie herausarbeitet, und sie behält diese Einseitigkeit in gewissem Maße bei, indem sie das Unhistorische im Ganzen als das „wichtigere und ursprünglichere“ Element präsentiert (251). Die Abhandlung bleibt stärker an der Frage ausgerichtet, bis zu welchem Grad das Leben Geschichte *erträgt*, als daran, bis zu welchem Grad es sie „überhaupt brauche“ (257); sie beleuchtet primär die Voraussetzungen einer lebensgerechten Historie, nicht deren Interesse an ihm selbst. Geschichte kommt stärker in ihrer auflösend-destruktiven, Leben in seiner affirmativ-konstruktiven Potenz in den Blick. Zu fragen ist nach den Kriterien der ungleichen Akzentuierung. In dieser einseitigen Frontstellung stellt sich Nietzsche gegen den Geist der Zeit, ist seine Schrift im pointierten Sinn unzeitgemäß – auch wenn sie sich gerade darin, sowohl diagnostisch wie therapeutisch (im Wirken „gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit“ [247]), als das eigentlich Zeitgemäße versteht.

Den entscheidenden Punkt nennt Nietzsche in einem Satz, den Walter Benjamin seiner zwölften geschichtsphilosophischen These vorangestellt hat: „Wir brauchen die Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müsiggänger im Garten des Wissens braucht“ (245). Historie, wo sie affirmativ bejaht wird, steht im Dienst der Tat und des Lebens: „Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen“ (245); im Übermaß gepflegt, wird sie lebensfeindlich und destruktiv. Verschiedene Motive gehen in Nietzsches Beschreibung des Antagonismus von Historie und Leben ein. Das eine ist die Lebens- und Gestaltungskraft, die durch das Offensein der Horizonte, das Außersichsein der orientierungslosen Gelehrsamkeit gelähmt wird. Mit einer mehrfach wiederkehrenden Metapher beschreibt Nietzsche das Abblenden dieser offenen Horizonte als schützende „Atmosphäre [...], in der sich Leben allein erzeugt, um mit der Vernichtung dieser Atmosphäre wieder zu verschwinden“ (252). Zwar wird damit nicht der Immediatismus des Lebens verabsolutiert: Das

²⁹⁶ Friedrich Nietzsche, „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, in: *Kritische Studienausgabe*, Band 1, München/Berlin/New York 1980, S. 243–334. Die Zitatnachweise im Text beziehen sich auf diese Schrift.

Unhistorische ist das Fundament, auf dem etwas Gesundes wachsen soll, aber als Fundament nicht das Ganze. Erst durch die bewusste Kraft, „das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen“ (253). Dennoch sieht Nietzsche die plastische Gestaltungskraft nicht vorrangig im produktiven Umgang mit Geschichte, in historischer Sinnkonstruktion oder in der Bildung historischer Identität, sondern im Widerstand gegen die Vergangenheit am Werk. Dies hängt damit zusammen, dass Geschichte zunächst ein Sichverlieren ist.

In zugespitzter Form schildert Nietzsche dieses Verhältnis in der Dialektik von Erinnern und Vergessen. In direkter Umkehrung traditioneller Geschichtsanschauung, welche an die Kraft der Erinnerung gegen die natürliche Vergessenstendenz appelliert, meint Nietzsche, gegen das Verhaftetsein im Gedächtnis die „Kraft zu vergessen“ (250) mobilisieren zu müssen. Als Leitidee fungiert die quasi-ontologische, auch ästhetische Vorstellung eines vollen Einsseins-mit-sich, einer Selbstpräsenz und Selbstaffirmation – gegen Selbstzerstreung, Unvollendetsein, Aufgehen im Anderen. Nicht das Vergessen ist hier Selbstflucht; vielmehr ist die Erinnerung ein Verhaftetsein im Gewesenen, das nie zur vollen Deckung mit sich kommt, „ein nie zu vollendendes Imperfectum“ – nicht weil sie immer unvollständig wäre, sondern weil sie sich ans Fremde ausliefert, ein Sich-selbst-Verneinen ist (249). Historische Reflexion lässt das Jetzt im Horizont von anderem erscheinen, sie virtualisiert, vergleicht, überdenkt, stellt in Frage. Die in sich erfüllte, plastische Selbstpräsenz bedingt eine Geschlossenheit, die sich im Historischen verflüchtigt und die der ‚Kraft‘ des Vergessens bedarf.

Doch nicht nur das Leben – das Unhistorische – steht im Gegensatz zur Geschichte. Ernst zu nehmen ist auch das andere Gegengift, das Nietzsche gegen die historische Krankheit verschreibt: das Überhistorische. Nicht hinter die Geschichte zurück-, sondern über sie hinauszugehen ist die wahre Befreiung vom Historischen: In den „höchsten Exemplaren“ des Menschlichen (317), in denen Nietzsche den Wert der Geschichte – gegen die Fokussierung auf die Entwicklung und das Ziel – erkennt und als deren Repräsentanten er in der *Dritten Unzeitgemäßen* die „Philosophen, Künstler und Heiligen“ sieht (380), ist nicht nur die Kraft des Lebens, sondern auch etwas von dieser Geschichtstranszendenz realisiert. Allerdings verbleibt auch hier eine Ambivalenz, wenn Nietzsche nach der Empfehlung jener beiden Gegengifte zur Historie abschließend feststellt, dass zumal „wir, die Historisch-Kranken“, wahrscheinlich „auch an den Gegenmitteln zu leiden haben“ (331). Im Ganzen umreißt Nietzsche eine entschieden geschichtsskeptische Position, die aber davor zurückschreckt, zur Gänze auf die Seite des Unhistorisch-Lebendigen oder des Überhistorischen zu setzen, wohl wissend, dass auch darin das menschliche Leben sich nur partiell vollenden kann, ja, in Wahrheit in eminenter Weise gefährdet bleibt.

Zu Nietzsches Einschätzung des Historischen gehört nun nicht nur das Schwanken in der umfassenden Wertung der Erinnerung, sondern die interne Differenzierung in der Wirkungsweise des Historischen. Die Titelfrage nach

Nutzen und Nachteil der Historie beantwortet er nicht generell, sondern in direkter Spezifizierung für drei typische Ausprägungen historischer Kultur, denen er unterschiedliche Bedürfnisse des Lebendigen zuordnet: Als monumentalische gehört die Historie dem Lebendigen als „dem Tätigen und Strebenden“, als antiquarische „dem Bewahrenden und Verehrenden“, als kritische „dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen“ (258). Das Bemerkenswerte an Nietzsches Schilderung dieser drei Typen, die hier nicht im Einzelnen zu erörtern sind, liegt zum einen darin, dass er drei überaus prägnante, gleichsam idealtypische Kristallisationen historischen Bewusstseins zeichnet, die wir in vielen ideen- und kulturgeschichtlichen Konstellationen wiedererkennen können und die auch für eine Analyse heutiger Geschichtskultur diagnostische Kraft haben. Sie definieren drei unterschiedliche Stoßrichtungen, nach denen menschliches Leben sich im Geschichtsbezug vollzieht: indem es im Gedächtnis des Großen und Mächtigen eine Stütze des eigenen Schaffens findet, indem es in vergangenheitszugewandter Pietät in seiner Geschichte heimisch wird, und indem es die Vormacht des Vergangenen bricht, sich kritisch mit der Geschichte auseinandersetzt, sich gewissermaßen von ihr befreit. Je nach Kontext und eigener Disposition ist die eine oder andere Art des Umgehens mit Geschichte verlangt; jede für sich artikuliert einen wesentlichen Zug des Historischen und kann ein vitales Interesse des historischen Bewusstseins befriedigen. Zum anderen gehört zur Sachhaltigkeit von Nietzsches Erörterung, dass sie jede dieser Formen in ihrer Ambivalenz, ihrer Lebensförderlichkeit *und* Lebensfeindlichkeit vergegenwärtigt – ohne dass beide Seiten sich einfach auflösen oder irgendwie in der Mitte zum Ausgleich kämen. Die von Nietzsche betonten Gefahren sind zum Teil die direkte Kehrseite der genannten affirmativen Potenzen des Historischen: Gefahren der Verfälschung und Verzeichnung, der blinden Verehrung des Faktischen, der Passivität, des Verlusts des Maßes, des abstrakten Kosmopolitismus, der Ironie und der Entwurzelung. Unter zahlreichen Facetten stellt Nietzsche vor Augen, wie das historische Bewusstsein zur Fessel und zur Gegenkraft des erneuernd-gestaltenden Lebens werden kann. Vorrangig bleibt auch hier die Frage, unter welchen Voraussetzungen der Mensch Geschichte deuten kann und darf; wieweit er umgekehrt nur aus der Geschichte die Kraft zum Erbauen der Zukunft hat, bleibt unterbestimmt.

Das Intrikate der von Nietzsche vorgestellten Sicht des Historischen besteht offensichtlich darin, dass nicht auf der Hand liegt, wie die unterschiedlichen Stoßrichtungen in Ausgleich zu bringen, ja, in welcher Weise sie überhaupt zueinander in ein Verhältnis zu setzen sind. Dies betrifft zum einen innerhalb der einzelnen Formen der Historie ihre lebensbejahenden und destruktiven Potenzen, zum anderen das gegenseitige Verhältnis dieser heterogenen, teils direkt antagonistischen Stoßrichtungen der Geschichte, schließlich das übergreifende Verhältnis zwischen dem unhistorischen Gestaltungsdrang des Lebendigen, der Kulturleistung historischer Konstruktion und dem überhistorischen Transzendieren des Wandelbar-Zeitlichen. Die Konstellation dieser heterogenen

Motive bildet die exemplarische Signatur einer in sich zwiespältigen Geschichtlichkeit menschlichen Lebens.

3. Foucault: Historie zwischen Archäologie und Genealogie

In paradigmatischer Weise hat Michel Foucault ein verändertes Modell historischer Forschung entwickelt, das nicht zuletzt wesentliche Impulse in Nietzsches historischer Praxis und Reflexion findet. Foucaults Werk ist im Wesentlichen als historische Forschung durchgeführt, wie schon die Titel seiner Bücher belegen: *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), *La naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), *L'archéologie du savoir* (1969), *Surveiller et punir. La naissance de la prison* (1975), *Histoire de la sexualité* (1976ff.). Fast obsessiv kreisen die Werke um die Brennpunkte Geburt, Geschichte, Archäologie. Im folgenden sollen nicht diese materialen Studien im Zentrum stehen, sondern drei kurze programmatische Texte, die chronologisch in der Mitte zwischen den frühen und den späteren Werken liegen: die Einleitung zur Schrift *Archäologie des Wissens* (fr. 1969), die Antrittsvorlesung am Collège de France *Die Ordnung des Diskurses* (gehalten 1970, publ. fr. 1971) und der Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (fr. 1971)²⁹⁷.

Unter verschiedenen Hinsichten charakterisiert Foucault die von ihm postulierte Historie als Umkehrung des traditionellen Verständnisses der Geschichte. Eine erste Umkehrfigur lässt sich anhand des Leitbegriffs der *Archäologie* charakterisieren. Archäologie ist die „Disziplin der stummen Monumente, der bewegungslosen Spuren, der kontextlosen Gegenstände und der von der Vergangenheit hinterlassenen Dinge“²⁹⁸. Es ist, mit anderen Worten, die Welt der materiellen, äußerlichen, zerstreuten, nicht in ihrem Zusammenhang und ihrem Bedeutungsgehalt gegebenen Dinge, die wir durch Kontextualisierung, Entzifferung und Interpretation historisch bearbeiten und lesbar, zum Bestandteil einer Geschichte machen. Gehört es zur Aufgabe der Historie nach traditionellem Verständnis, die „Monumente der Vergangenheit [...] in Dokumente zu transformieren“, d.h. in etwas, das üblicherweise als Zeugnis einer Sinnbekundung gilt, und damit die Spuren des Vergangenen gleichsam wie Äußerungen – statt als nicht-intentionale Residuen und Abdrücke – zu lesen, so verfolgt die von Foucault praktizierte historische Forschung den umgekehrten Weg, „die Dokumente in Monumente“ zu verwandeln und die Spuren, statt sie zu entziffern, in

²⁹⁷ Michel Foucault, „Nietzsche, la généalogie, l'histoire“, in: Michel Foucault, *Dits et écrits 1954–1988*, Band II, 1970–1975, hg. von Daniel Defert & François Ewald, Paris 1994, S. 136–156 (dt. in: Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, S. 83–110).

²⁹⁸ Ders., *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, S. 15 (dt. *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1973, S. 15).

ihre Elemente zu zerlegen. Von solcher Geschichte könnte man sagen, dass sie „zur Archäologie tendiert – zur immanenten Beschreibung des Monuments“²⁹⁹.

Mit dieser Wendung zur Äußerlichkeit und Materialität verbinden sich andere Umkehrungen, welche die Logik des Historischen betreffen. Ziel der Historie ist nicht die einheitliche Sinnkonstruktion, sondern die Sinnauflösung, nicht die zusammenfassende Integration des Vielen, sondern das archivierende Festhalten des Heterogenen, nicht die verinnerlichende Zentrierung einer geschichtlichen Konstellation auf ihren Sinn hin, sondern das veräußerlichende, materialisierend-verräumlichende Auseinanderlegen in die Elemente und deren Beziehungen. Bezeichnend sind die Titel, unter die Gilles Deleuze seine Besprechung zweier Bücher von Foucault gestellt hat: „Der neue Archivar“ und „Ein neuer Kartograph“³⁰⁰. Archiv und Kartographie, sonst Instrumente und Hilfsdisziplinen der Geschichtsschreibung, werden zu deren Modell. Strukturelle und normative Leitbegriffe der historischen und geschichtsphilosophischen Formgebung werden in ihr Gegenteil gekehrt: Statt des Ausgriffs aufs Ganze bestimmt der mikrologische Blick die Historie, statt der synthetisierenden Gestaltung das analysierende Sezieren, statt der kontinuierlichen Verflechtung das Insistieren auf Brüchen, statt der Zweckmäßigkeit des Geschehens das mechanische Spiel der Kräfte, statt der Lenkung durch den Geist das Einschreiben in den Leib. Ging es Hegels Geschichtsphilosophie darum, die Vernunft im Geschehen auszumachen und den Zufall zu beseitigen, ist Historie hier einem „Spiel der Geschichte“ zugewandt, das ganz dem „Zufall des Kampfes“ und „Würfelspiel des Ereignisses“ erwächst.³⁰¹ Ganz dem Material, dem archäologischen Befund sich zuzuwenden, ohne teleologisch-rationalistische Überformung, definiert einen „positivistischen“ Historismus, den Foucault ohne Nostalgie nach einer identitätsstiftenden und legitimierenden Geschichte übernehmen möchte und den er in diesem Sinn als einen „glücklichen Positivismus“ versteht und empfindet.³⁰²

Terminologisch stellt Foucault ein solches historisches Vorgehen unter den Titel der Genealogie – in Anlehnung an Nietzsches *Genealogie der Moral*, deren Ansatz er als transformierende Radikalisierung der Kritik des Historischen in der *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* liest. Der Begriff des Genealogischen gibt zu verstehen, dass es nicht nur um die archivalisch-archäologische Sammlung, sondern durchaus um die Rekonstruktion einer Herkunft und eines Werdens geht, die sich aber vom Ansatz klassischer Geschichtskonstruktion grund-

²⁹⁹ Ebd., S. 14f. (dt. S. 15).

³⁰⁰ *Critique* 274, 1970; 343, 1975 (dt. in: Gilles Deleuze/Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977).

³⁰¹ M. Foucault, „Nietzsche, la généalogie, l'histoire“, a.a.O., S. 145, 147 (dt. „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, S. 95, 98).

³⁰² Ders., *L'ordre du discours*, Paris 1971, S. 72 (dt. *Die Ordnung des Diskurses*, München 1974, S. 48); in der *Archäologie des Wissens* spricht er analog von einem „fröhlichen“ Positivismus (S. 182).

legend unterscheidet. Ein zentraler Differenzpunkt ist etwa die Vorstellung des Ursprungs. Bleibt traditionelles Geschichtsdenken dem metaphysischen Ursprungsdenken verhaftet, welches im Ersten und Anfänglichen das Wesen und den Grund sieht, so geht es der Genealogie darum, die kontingenten, unzusammenhängenden, niedrigen, durch Herrschaft und Gewalt bestimmten Fakten nachzuzeichnen, aus denen etwas hervorgegangen ist. Gegen einen affirmativen Grund, der dem aus ihm Entspringenden Würde, Sicherheit und Legitimität verleiht, vollzieht solche Nachzeichnung eine „boshafte Begründung [...], die ihre Idole zerbricht“ (Deleuze)³⁰³ und die Legitimation widerruft. Vollends verleiht sie dem aus dem Ursprung Kommenden nicht die feste Identität, die ein metaphysisches Ursprungsdenken unterstellt. Vielmehr läuft die genealogische Analyse darauf hinaus, dasjenige, was sie rekonstruiert, zugleich zu zersetzen, es gewissermaßen im Medium seiner Auflösung zu konstituieren. In Anlehnung an die drei Typen der Historie in Nietzsches Frühschrift sieht Foucault im Konzept der Genealogie drei Arten einer zersetzenden Historie angelegt, eine wirklichkeitszersetzende, eine identitätszersetzende und eine wahrheitszersetzende historische Praxis: wirklichkeitszersetzend als Parodie, die dem europäischen Mischmenschen, „der nicht weiß, wer er ist und welchen Namen er zu tragen hat“³⁰⁴, in Verkehrung der monumentalischen Verehrung aus der Kostümkammer der Geschichte Masken und Ersatzidentitäten anbietet, identitätszersetzend als Auflösung des antiquarischen Gedächtnisses, welche „die Wurzeln unserer Identität [...] in alle Winde zerstreut“³⁰⁵, wahrheitszersetzend, sofern sie sich – in radikalisierender Weiterführung der kritischen Verurteilung des Vergangenen – gegen die Historie als reine Erkenntnis wendet und sich vom Willen zum Wissen und zur Wahrheit befreit.

In seiner dominierenden Stoßrichtung könnte man das anvisierte Geschichtsverhältnis durch die Verbindung eines kritischen mit einem genealogischen Impuls definieren³⁰⁶. Es geht darum, etwas in seiner Entstehung und seinem Werden zu erfassen und dabei zugleich das verfestigte Selbstbild und die Oberflächengestalt, in welcher es erscheint, zu zerschlagen. Historische Wahrnehmung ist immer auch Selbstkorrektur, Wahrnehmung von außen und vom Anderen her. Indessen ist es bei allem Nachdruck der Kritik wichtig, die Leistung der Historie nicht im Effekt des Auflörens und Zersetzens aufgehen zu lassen. Die weit ausgreifenden geschichtlichen Untersuchungen, die gerade Foucault vorlegt, erschöpfen sich in keiner Weise darin, ein falsches, einseitiges Bild des Wahnsinns, der Humanwissenschaften, des Strafwesens oder der Sexualität

³⁰³ Gilles Deleuze, „L'homme, une existence douteuse“, in: *Le Nouvel Observateur*, 1.6.1966 (dt. „Der Mensch, eine zweifelhafte Existenz“, in: Gilles Deleuze / Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, a.a.O., S. 13–20, (S. 16).

³⁰⁴ M. Foucault, „Nietzsche, la généalogie, l'histoire“, a.a.O., S. 153 (dt. „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, S. 104).

³⁰⁵ Ebd., S. 154 (dt. S. 106).

³⁰⁶ Vgl. M. Foucault, *L'ordre du discours*, a.a.O., S. 62ff., S. 67f.

zu destruieren; der Impuls einer kritisch-genealogischen Historie dient ebenso einer bestimmten Formierung von Sinngestalten, in deren Medium wir uns über uns und die Welt verständigen. Auch die in dreifachem Sinn zersetzende Historie dient einer Neubeschreibung der Welt und unserer selbst. So bleibt auch hier ein Spannungsverhältnis sowohl zwischen unterschiedlichen Stoßrichtungen des historischen Bewusstseins wie zwischen dem Abwerfen der Geschichte und ihrer Aneignung. In einer nochmals veränderten Konstellation begegnet uns diese übergreifende Ambivalenz und innere Heterogenität des Historischen bei Jacques Derrida.

4. Derrida: Dekonstruktion und historischer Sinn

Es könnte auf den ersten Blick abwegig erscheinen, die Dekonstruktion im Kontext des historischen Bewusstseins zum Thema zu machen.³⁰⁷ Scheint Dekonstruktion doch in keiner Weise dem Motiv des historischen Gedächtnisses, sondern allenfalls der kritischen Auflösung des Vergangenen verpflichtet. Indessen zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass solche Einschätzung nur einen Oberflächenaspekt der dekonstruktiven Praxis reflektiert. In Wahrheit lässt sich gerade von der Dekonstruktion zeigen, dass sie in einem genuinen Sinn der Geschichte verpflichtet, „von Fall zu Fall durch eine Sorge um die Geschichte motiviert“ ist³⁰⁸. In unserem Zusammenhang von besonderem Interesse ist sie dadurch, dass sie unterschiedliche Einstellungen des historischen Bewusstseins verkörpert, die sich in gewisser Analogie zu den Typen der Historie bei Nietzsche und zu deren Spezifizierung bei Foucault setzen lassen. Dekonstruktion ist der Titel für eine bestimmte Weise des Umgehens mit Texten, Traditionen und Sinngebilden, die deren überlieferte Gestalt aufbricht, um sie zugleich weiterzuentwickeln, zu hinterfragen und neu zu formulieren. Sie ist eine Weise, an Geschichte teilzunehmen, die drei verschiedene Stoßrichtungen vereinigt: die Destruktion, die Konstruktion und die Rezeption. Diese drei Richtungen sind kurz für sich zu kennzeichnen und dann im Horizont des Geschichtsdenkens zu situieren.

Ihrem Namen nach ist Dekonstruktion vor allem eine Verbindung der beiden ersten, Destruktion und Konstruktion, Auflösung und Neubildung; als ihr distinktives Merkmal erscheint zunächst das erste, die *kritische Auflösung*. Sie will die Gestalt, in der uns Traditionsbestände gegeben sind, auflösen, ihre Ansprüche hinterfragen, ihre vermeintliche Eindeutigkeit problematisieren. Was eine historische Situation bedeutet, was ein Text aussagt, wozu eine Institution bestimmt ist – all dies erschließt sich nicht dem unmittelbaren Blick, lässt sich nicht der proklamierten Selbstdefinition entnehmen. Der Gegenstand ist nicht

³⁰⁷ Zum Folgenden ausführlicher: Vf., *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Kap. 11 und 12, Weilerswist 2003.

³⁰⁸ Jacques Derrida, *Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen, Parasitismen und andere kleine Seismen*, Berlin 1997, S. 59.

nur in seiner manifesten Gestalt, sondern auch in seiner Latenz und Möglichkeitsdimension, in dem, was er verbirgt, zu begreifen; der Inhalt eines Textes wird nicht nur durch das „in ihm“ Gesagte, sondern ebenso durch den äußeren Kontext, aus dem er kommt und mit dem er kommuniziert, bestimmt. Zuweilen macht gerade das Nichtgesagte, das Nichtthematische und an den Rand Gedrängte die wahre Bedeutung eines Textes, einer Praktik, einer Lebensgeschichte aus. Die dekonstruktive Analyse kann die unterschiedlichsten Modi der Vermittlung von Innen und Außen, der Verschränkung von Text, Intertext und Kontext in Rechnung stellen. Unübersehbar ist die Nähe zu den Operationen, die Foucault als Momente der genealogischen Kritik beschreibt, aber auch zu Motiven einer kritischen Historie oder einer kritischen Hermeneutik, wie sie beispielsweise Ricœur unter dem Stichwort einer Hermeneutik des Verdachts im Anschluss an Nietzsche, Freud und Marx zeichnet. Hier geht es darum, Selbstmissdeutungen zu kritisieren, Sinnverzerrungen in ihrer Genese und ihrer Funktion aufzudecken, die verfestigte Gestalt einer Deutungsgeschichte aufzubrechen und neu zu konstellieren. Weit über pathologische Befunde hinaus bringt Dekonstruktion die hermeneutische Einsicht zur Geltung, dass zwischen dem Subjekt und seinem bewussten Meinen, aber auch zwischen seinem Meinen (Sagenwollen) und seinem faktischen Sprechen (Ausdrücken) eine Kluft herrscht, die zur interpretierenden Reformulierung nötigt, dass die Aussage jedes Sprechenden immer „mehr, weniger oder anderes sagt als was er sagen wollte“³⁰⁹. Erst recht ist diese Kluft Anlass der kritischen Auflösung dort, wo sie in der Produktion von falschem Bewusstsein und realen Verzerrungen resultiert.

Nun ist die Dekonstruktion, indem sie sowohl die Tiefenschicht im Text wie den äußeren Kontextbezug zur Geltung bringt, nicht einfach Auflösung des Vorgegebenen, sondern ebenso *Konstruktion und Neubildung*. Das Auflösen ist Kehrseite eines Neuschreibens der Geschichte. Im Fall der Lektüre und Neuschreibung von Texten spezifiziert Derrida diese Operation als Umkehrung und Neukonstellierung der Gegensätze, die das semantische Feld und seine logische Struktur bestimmen: der Gegensätze von Zentrum und Peripherie, Wesentlichem und Unwesentlichem, Sinn und Genese. Dekonstruktion bringt in den Blick, was im Text verborgen, marginalisiert war; sie betreibt die Re-Thematisierung dessen, was von der Macht der Überlieferung zum Impliziten reduziert, ausgeschlossen und verdrängt wurde. Für die Geschichte liegt darin eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Interpretation und Gegenstand. Dekonstruktion macht sich selbst zum Teil des Sinnbildungsprozesses, den sie, indem sie ihn zu ergründen und auszulegen sucht, mitkonstituiert und neu gestaltet. Geschichte und dekonstruktive Lektüre durchdringen sich gegenseitig: Im Prozess der Dekonstruktion ist die Geschichte am Werk, wie umgekehrt in der Geschichte als reflexivem Prozess die dekonstruktive Tätigkeit wirksam ist. Dekonstruktion trifft sich darin mit einem von der Hermeneutik

³⁰⁹ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, S. 226.

emphatisch herausgestellten Zug des Verstehens: Gadamer wie Ricoeur unterstreichen die „Zugehörigkeit“ des Verstehens zum geschichtlichen Sinngeschehen, in welchem das Verstehen seinen Grund und seine Grenze hat. In der Dialektik von vorgängiger Zugehörigkeit und kreativem Hervorbringen ist auch ein Gegenakzent gegen eine primär konstruktivistische Sichtweise gesetzt, wie sie in neueren Strömungen des „Interpretationismus“, u.a. im Anschluss an Nietzsche, betont worden ist. Historische Konstitution ist gerade nicht reine Konstruktion.

Die Affinität zum Geschichtlichen erhält eine neue Tiefendimension, wenn neben den Momenten des Destruierens und Konstruierens das Moment des *Aufnehmens* und *Bewahrens* in den Blick kommt. Es ist das Moment, das dem dekonstruierenden Umgang mit Texten zunächst am meisten fremd zu sein scheint. In Wahrheit jedoch ist Dekonstruktion in durchaus prägnanter Weise durch den Bezug auf die Überlieferung definiert. Nicht nur *ist* sie, wie im Vorigen betont, Teil des geschichtlichen Prozesses; ebenso ist sie thematisch auf Geschichte bezogen, ist sie wesentlich über den Bezug auf dasjenige, an das sie anschließt und das sie weiterschreibt, definiert. Zu ihren Eigentümlichkeiten gehört die Anlehnung an vorgegebene Traditionsbestände: Dekonstruktives Philosophieren realisiert sich bevorzugterweise in der Abarbeitung an überlieferten Texten und Problemstellungen. Dies aber heißt: Es verbindet die destrukturierende Arbeit am Gegenstand mit dem Interesse an dessen Erschließung, am Verstehen dessen, was ein Text sagt und was eine Tradition bedeutet. Zwar will sich Dekonstruktion dezidiert von den Leitideen traditionellen Geschichtsdenkens, etwa der Unterstellung eines identischen Sinns, der sich in der Geschichte teleologisch entfaltet, distanzieren. Doch bedeutet dies keine Abschwächung des geschichtlichen Zusammenhangs. Wenn Dekonstruktion die Brüche und Neuerungen hervorhebt, so betont sie mit gleichem Gewicht die Rückbindung an das Dekonstruierte: Jeder neue Entwurf enthält alle früheren in sich, indem er „sie in sich einschreibt. Jeder Entwurf wird strukturiert, konstruiert, entworfen, um von allen anderen Entwürfen (vergangenen, gegenwärtigen und sogar zukünftigen) Rechenschaft abzulegen und aufzuzeigen, worin sie gründen“³¹⁰. Dekonstruktives Philosophieren ist ein Schreiben, das in einem Lesen gründet, das hinter das explizit Gesagte zurückgehen will. Auch wenn es darin zu keinem absolut Ersten – wie umgekehrt das Schreiben zu keinem abschließenden Sagen des Gemeinten – kommt, steht dekonstruierendes Anknüpfen im Dienste der Erschließung des Gesagten (und Nicht-Gesagten), der Artikulation des Sinnes, der unterwegs ist.

Exemplarisch bringt Derrida die Aufgabe solcher Neuschreibung in der Figur der Übersetzung zur Sprache, wie er sie in W. Benjamins Aufsatz über „Die Aufgabe des Übersetzers“ artikuliert sieht³¹¹. Übersetzung ist dabei nicht als bloße Übertragung eines Inhalts von einem Idiom in ein anderes, sondern im

³¹⁰ J. Derrida, *Einige Statements*, a.a.O., S. 9.

³¹¹ J. Derrida, „Des tours de Babel“, in: *Psyché. Inventionen de l'autre*, Paris 1987, S. 203–235.

weiten Sinn als Interpretation verstanden, als ein Zur-Sprache-Bringen dessen, was in einem Text gemeint, doch noch unzulänglich ausgedrückt – oder gerade verhüllt – ist. Derrida verallgemeinert die Figur nach beiden Seiten: Dem immer unvollständigen, defizienten Ausdruck, der nach seiner Ergänzung verlangt, entspricht eine ursprüngliche Pflicht des Deutens, das dem Gemeinten und zu Sagenden gerecht zu werden hat. Zur Aufgabe wird Dekonstruktion mit Rücksicht auf das, was im Text gesagt ist und gleichwohl zu sagen bleibt, auf das Gedachte, das „noch gedacht werden muss“³¹². Dekonstruktion verkörpert eine profilierte Version eines Geschichtsdenkens, das einen radikalen Zukunftsbezug in einem vertieften Vergangenheitsbezug begründet. Es ist eine Begründung, die gegen das teleologische Entwicklungsmodell klassischer Geschichtsphilosophie die direkte Gegenfigur zeichnet. Nicht was der Ursprung ist und was er als Keim enthält, sondern was fehlt und unterdrückt ist, ist der Impuls historischen Gedenkens. Wenn Derrida davon spricht, dass Dekonstruktion im „Sinn für eine grenzenlose [...] Verantwortung gegenüber dem Gedächtnis“ und der Geschichte gründet³¹³, so gilt auch dies in einem Benjamin verwandten Sinn: nicht als Verantwortung gegenüber dem faktischen Verlauf, sondern als Widerstand gegen den bloßen Machtspruch der Geschichte und als Rettung dessen, was in ihr unterdrückt und unerfüllt geblieben ist.

Dekonstruktion erweist sich so als eine Partizipation am Sinngeschehen, die in pointierter Form drei unterschiedliche Grundhaltungen – Destruktion, Konstruktion, Bewahrung – gegenüber der Geschichte vereinigt, in denen wir – neben Verschiebungen – einen Anklang an Nietzsches drei Potenzen der Historie erkennen können. Wenn bei Nietzsche offenblieb, wie die drei Figuren in *eine* historische Praxis zu integrieren sind, so enthält die Dekonstruktion die These ihrer notwendigen Komplementarität. Es ist *eine* Praxis der Aneignung von Geschichte, die in sich verschiedene Strukturmomente in einem spannungsvollen Wechselspiel zusammenhält.

5. Geschichtlichkeit und Konstruktion

Die Divergenz historischer Orientierungen, die wir bei Nietzsche erkennen, ist in der Folgegeschichte noch deutlicher hervorgetreten, teils in der zyklischen Ablösung von Historisierungs- und Enthistorisierungsbewegungen, teils innerhalb der einzelnen Konzepte und Dispositive historischer Arbeit. Wichtig scheint dabei zunächst die Feststellung, dass die Zurückweisung übergreifender Einheits-, Fortschritts- und Vernunftpostulate, vom Historismus bis zur Postmoderne, keineswegs mit einer Verabschiedung historischen Denkens einherge-

³¹² J. Derrida, *L'autre cap*, Paris, 1991, S. 75f.; vgl. Ders., *Limited Inc.*, Paris 1990, S. 237.

³¹³ J. Derrida, *Force de loi. Le „Fondement mystique de l'autorité“*, Paris 1994, S. 44 (dt.: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt a.M. 1991, S. 40).

hen muss, sondern sich durchaus in dessen Dienst stellen kann. Die Anerkennung von Pluralität und Kontingenz ist konstitutiv für geschichtliches Denken. In diesem Sinn finden wir bei Autoren wie Foucault und Derrida, die mit Nachdruck die Zersetzung aller geschichtsphilosophischen Hypostasierungen fordern, zugleich ein leidenschaftliches Bemühen um Geschichte und historische Erkenntnis. Ihre historisch-genealogischen Rekonstruktionen treten mit dem unleugbaren Anspruch einer sachhaltigeren, radikaleren, „wahren“ Vergewärtigung der Geschichte auf. Dabei sind der kritisch-auflösende, der bewahrend-erschließende und der konstruktiv-interpretierende Aspekt in ihrer Arbeit weder gegeneinander auszuspielen noch voneinander abzulösen. Als Fazit können wir gerade im Rückblick auf ihre historische Arbeit die nicht-reduzierbare Heterogenität divergierender Ansätze historischer Erkenntnis festhalten. Wir brauchen alle, ohne sie aufeinander zurückführen zu können.

Ein analoger Schluss drängt sich im Blick auf die Frage nach dem grundsätzlichen Bezug zur Geschichte bzw. dem Verhältnis zwischen historischer und unhistorischer (oder antihistorischer) Orientierung auf. Geschichte ist uns problematisch und unhintergebar zugleich. Dabei geht es nicht nur um eine Ambivalenz erkenntnisleitender oder existentieller Interessen. Im Spiel ist ein struktureller Antagonismus zwischen der Konstruktivität und der Historizität unseres Selbst- und Weltverhältnisses. Zahlreiche Autoren haben in den letzten Jahrzehnten den konstruktiven Anteil (die narrative Konstitution, die Erinnerungsarbeit, die temporale Synthesis) in unserer Wahrnehmung der Geschichte unterstrichen; andere haben darüber hinaus die interpretativ-kreative Dimension unseres Wirklichkeitsverhältnisses im Ganzen herausgearbeitet. Menschen sind, was sie sind, kraft ihrer Selbstinterpretation und Selbsthervorbringung; ihr Sein geht weder in einer Wesensbestimmung noch einem historischen Sich-Gegebensein auf, sondern schließt den Entwurf, das Experiment, die Selbster-schaffung ein. Zum Teil enthält auch ihr historisches Sein eine Seite dieses Experimentierens, wie Nietzsche und Foucault mit Bezug auf den historischen Karneval der Masken illustrieren. Indessen ist nicht zu übersehen, dass gerade die Geschichte auch die Grenze jeder Selbsterzeugung und Selbstvariierung markiert. Im historischen Bewusstsein wird der Mensch nicht nur des eigenen Möglichkeitsraums, sondern ebenso der unhintergehbaren Faktizität seines Seins und Soseins gewahr: Zum historischen Erkennen gehört auch die Anerkennung des vorgängigen Sich-Gegebenseins. Historische Identitätsbildung, auch wenn sie nur über das eigene Verstehen und konstruktive Auslegen der Geschichte zustandekommt, geht nicht im subjektiven Akt auf. So verbleibt, noch grundlegender als die Divergenz der Formen historischer Arbeit, die unauflösbare Spannung zwischen der Geschichtlichkeit und der Kreativität des menschlichen Seins. Die Geschichte, ein menschlich-kulturelles Konstrukt, ist nach anderer Hinsicht das radikal Nichtkonstruierbare. Menschliches Sein ist zwischen Konstruktion und dem Nichtkonstruierbaren ausgespannt. Dass wir geschichtliche Wesen sind, macht unsere menschliche Verfassung aus, die uns ermöglicht und uns dazu

auffordert, Entwürfe und Beschreibungen unserer selbst hervorzubringen, die uns darin aber auch mit der unverrückbaren Grenze jeder Selbsterschaffung konfrontiert. Dies scheint der tiefste Zwiespalt, zu dem uns die mehrfachen Ambivalenzen des Historischen zurückführen.

Vom Sinn der Geschichte

Die Frage, ob Geschichte einen Sinn habe, kann abwegig oder unbeantwortbar scheinen. Im Blick auf die Desillusionen der Geschichte können wir die Frage als unzeitgemäß ansehen, als Ausdruck einer Verbundenheit mit Geschichte oder eines Vertrauens in die Geschichte, die wir verloren haben; im Blick auf die vielfältigen Diskussionen und kontroversen Meinungen kann uns die Frage nach dem Sinn der Geschichte als unbeantwortbar erscheinen, oder jedenfalls als eine Frage, die sich nicht einheitlich für alle Formen historischen Bewusstseins beantworten lässt. Gleichwohl ist Tatsache, dass die Frage sich stellt: Schon die große Zahl der Schriften, die nach dem Sinn der Geschichte, dem Interesse an Geschichte, dem Nutzen und Nachteil der Historie fragen, ist ein bemerkenswertes Symptom. Es ist nicht bloßes Anzeichen dafür, dass hier etwas unklar ist, dass eine offene Frage besteht, auf welche Wissenschaft und Alltagsreflexion Antworten suchen, sondern dass etwas in Frage steht, dass etwas fraglich, fragwürdig geworden ist.

Kontrovers ist der Status der geschichtlichen Orientierung in vielerlei Hinsicht. Dass historisches Denken keine Selbstverständlichkeit ist, ist im Vergleich der Kulturen und Zeiten augenfällig. Auch innerhalb unserer Kultur ist der Stellenwert des Geschichtlichen in den vergangenen Jahrzehnten schwankend gewesen: Den posthistorischen und postmodernen Verabschiedungen der großen Geschichte stehen Bewegungen der Reaktualisierung und neue Prägungen historischer Kultur gegenüber. Ich will diesem Wandel hier nicht nachgehen, sondern nur den offenen, kontroversen Status historischer Kultur festhalten. Es ist ein Merkmal, das nicht zuletzt innerhalb des Wissenschaftsbetriebs historische Disziplinen gegenüber anderen auszeichnet. Sie sind hier mit einer spezifischen Frage nach ihrem Selbstverständnis, teils einer spezifischen Legitimationsfrage konfrontiert. Die Zoologie wird sich schwerlich lange bei der Frage aufhalten, ob das Tierreich – und ob die Beschäftigung mit ihm – einen Sinn hat. Anders kulturwissenschaftliche Fächer, für welche die historische Arbeit in ihrem relativen Gewicht wie ihrer Ausrichtung in Frage stehen kann, für welche strittig sein kann, wieweit sie sich – auch wenn ihr Gegenstand ein grundsätzlich geschichtlicher ist – als historische etablieren sollen. Exemplarisch lässt sich dies an der Philosophie illustrieren, zu deren Merkmalen es gehört, sich in hohem Maße auf die eigene Geschichte zurückzubeziehen und Begriffsklärungen und Problemerkörterungen im mehr oder weniger intensiven Dialog mit früheren Positionen durchzuführen (wobei diese historische Beschäftigung sich nicht als zusätzliche Fachgeschichte – wie etwa im Fall der Medizingeschichte –, sondern als Teil der philosophischen Arbeit selbst versteht). Es ist eine Geschichtsverwiesenheit, welche die philosophische Disziplin in prägnanter Weise auszeichnet, deren Bedeutung jedoch alles andere als klar ist und über deren Wertung noch weniger

Einigkeit besteht. Ähnliche Erwägungen lassen sich für andere Wissenschaften anstellen, die mit historischen Gegenständen befasst sind und in ihrer Arbeit in irgendeiner Weise geschichtlich verfahren, ohne sich als rein historische zu verstehen (wie Kunstwissenschaft/Kunstgeschichte, Literaturgeschichte/Literaturwissenschaft). Dabei ist klar, dass sowohl die Stellung der Frage nach der Geschichte wie deren Beantwortung in den einzelnen Disziplinen ganz verschiedenen ausfallen wird, da diese sich nicht nur inhaltlich verschiedenen Geschichtswelten zuwenden, sondern dies auch in je anderer Weise tun. Gleichwohl ist die Intuition leitend, dass wir es in alledem mit Facetten *eines* Problems zu tun haben, das nicht nur die historischen Wissenschaften, sondern darüber hinaus das historische Bewusstsein bzw. die historische Kultur als solche betrifft. Es ist zuletzt die Frage, was es für die Menschen überhaupt heißt, sich auf Geschichte und auf ihre Geschichte zu beziehen.

Es dürfte aus diesen einleitenden Bemerkungen klar geworden sein, dass die Frage nach dem Sinn der Geschichte nicht nur strittig und offen, sondern vor allem unklar, mehrdeutig ist. Ich möchte deshalb in einem ersten Schritt, bevor ich eine Antwort auf sie zu geben versuche, die Frage selbst verdeutlichen und intern differenzieren. Klärungsbedürftig ist, wenn wir nach dem Sinn der Geschichte fragen, zweierlei. Zum einen ist der Begriff des Sinns (und damit auch die Bedeutung des Ausdrucks „Sinn der Geschichte“) intern zu differenzieren; zum anderen sind die beiden Fragen auseinanderzuhalten (und aufeinander zu beziehen), ob Geschichte (selbst) einen Sinn habe und ob es sinnvoll sei, sich mit Geschichte zu beschäftigen (d.h. die Fragen, was der Sinn der Geschichte und was der Sinn der Historie, der historischen Kultur sei). In einem zweiten Schritt versuche ich dann, eine Antwort auf die Frage zu umreißen.

1. Der ‚Sinn der Geschichte‘

Die notorische Mehrdeutigkeit des Sinnbegriffs spielt auch in die Frage nach dem Sinn der Geschichte hinein.³¹⁴ Ich schlage vor, drei Hauptbedeutungen zu

³¹⁴ Nicht wenige Titel greifen diese Mehrdeutigkeit auf: Vgl. Friedrich Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Leipzig 1939; Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt a.M. 1996; Klaus E. Müller/Jörn Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung*, Reinbek 1997 (darin mehrere Aufsätze zum Thema mit zahlreichen Literaturverweisen). Mit der Mehrfachbedeutung des Begriffs spielt auch Heideggers Rede von der Zeit als „dem Sinn von Sein“ bzw. als dem „Sinn des Daseins“ (*Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1979, S. 1, 331); vgl. Maurice Merleau-Ponty, der im Vorspann des Kapitels „La Temporalité“ in der *Phénoménologie de la Perception* (Paris 1945, S. 469) neben dem Satz von Heidegger Claudel zitiert: „Le temps est le *sens* de la vie (*sens*: comme on dit le sens d'un cours d'eau, le sens d'une phrase, le sens d'une étoffe, le sens de l'odorat)“.

unterscheiden: Erstens ‚Sinn‘ als Sinnesorgan bzw. als Wahrnehmungsfähigkeit, zweitens als verstehbare Bedeutung, drittens als Wert und Zweck.³¹⁵

(a) *Sinn als Sensorium: Der Sinn für Geschichte*

Als erstes ist vom Sinn als *sensus* und *sensorium* (wie man vom Tastsinn spricht) die Rede. Kulturen, Wissenschaften oder auch Individuen unterscheiden sich danach, ob sie einen *Sinn für Geschichte* haben (wie man einen Sinn für Kunst oder für Humor oder für Schönheit haben kann). Darin liegt sowohl eine Fähigkeit des Wahrnehmens wie eine Zuwendung des Interesses: Die Empfänglichkeit für geschichtliche Sachverhalte, das Sich-Ansprechenlassen durch Geschichte und das Anteilnehmen an Geschichte gehen miteinander einher. Dieser Sinn ist, wie andere Sensibilitäten (etwa moralische Sensibilität), ungleich verteilt und kann beim einzelnen nach Zeiten und Umständen variieren; üblicherweise wird etwa der Jugend ein weniger ausgeprägter Sinn für Geschichte zugesprochen als dem Alter. Man könnte in einer deskriptiven Analyse der Frage nachgehen, worin dieser Sinn für Geschichte besteht, worauf er sich richtet und in welche Weise er seinen Träger qualifiziert; welches Bedürfnis er befriedigt, wodurch er gefördert wird und unter welchem Umständen er verkümmert und abstirbt. Darüber hinaus kann die Frage eine normative oder wertende Wendung nehmen: Was spricht dafür, diesen ‚historischen Sinn‘ zu kultivieren, ihn durch Erziehung, Bildung und kulturpolitische Maßnahmen zu unterstützen; was geht einer Gesellschaft verloren, der er abhanden kommt? Evident ist er eine Voraussetzung für die anderen Begriffsinstanzen, d.h. dafür, einen Sinn ‚in‘ der (Beschäftigung mit) Geschichte ausmachen zu können, wie Friedrich Meinecke unterstreicht: „Geschichtlicher Sinn und Sinn der Geschichte sind zwei korrespondierende, auf einander angewiesene Begriffe. Nur der rechte geschichtliche Sinn kann hoffen, den Sinn der Geschichte soweit zu erfassen, als menschliche Befangenheit es gestattet.“³¹⁶

Die so gestellte Frage nach dem ‚geschichtlichen Sinn‘ – als ‚Sinn für Geschichte‘ – bildet einen zentralen Aspekt der Selbstreflexion historischer Kultur. Sie artikuliert die Frage ‚Wozu Geschichte?‘ aus der Perspektive des Subjekts, im Blick auf die Fähigkeit und das Bedürfnis der Menschen, Vergangenheit zu erinnern und aufzuarbeiten. Es ist ein Aspekt, der in geschichtsphilosophischer, kulturtheoretischer oder soziologischer Sicht bedeutsam ist und ausgear-

³¹⁵ Vgl. die analoge Unterscheidung von Odo Marquard (zit. in: Jörn Rüsen, „Was heißt: Sinn der Geschichte?“, in: Müller / Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung*, a.a.O., S. 17–47 (45)): Sinn als Merk- und Genussfähigkeit, als Verständlichkeit und als Emphase dessen, was sich lohnt. Zu weiteren Unterscheidungen vgl. Jörn Stückrath, „Der Sinn der Geschichte“. Eine moderne Wortverbindung und Vorstellung?, ebd. S. 48–78.

³¹⁶ Friedrich Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Leipzig 1939, S. 5.

beitet wird. Die beiden folgenden Begriffsverwendungen stellen die Frage nach dem Sinn der Geschichte nicht aus diesem Blickwinkel, sondern aus der Perspektive dessen, worauf sich diese Empfänglichkeit richtet, d.h. aus der Perspektive des Sinns der Geschichte selbst (sozusagen als *genitivus subjectivus*). Dieser Sinn ist von zweierlei Art.

(b) Semantischer und hermeneutischer Sinn: Die Verstehbarkeit der Geschichte – Historische Sinnbildung

Er ist zunächst der semantische oder hermeneutische Sinn: Sinn ist Korrelat eines Verstehens, er ist das in einem gegebenen Zusammenhang Verstehbare, seine Bedeutung (wie man vom Sinn eines Zeichens, eines Symbols, einer Vorschrift, eines Satzes spricht). Von einem Sinn historischer Gebilde zu sprechen heißt, dass Geschichten verstehbar, dass sie wie ein Text lesbar – auf ihre Bedeutung hin befragbar, in ihrem Sinn interpretierbar – sind. Angesprochen ist eine spezifische Version dessen, was die allgemeine Metapher der „Lesbarkeit der Welt“ (H. Blumenberg³¹⁷) bezeichnet: dass Wirklichkeit nicht einfach registriert, nach Faktoren analysiert oder nach Merkmalen systematisiert, sondern in ihrer Bedeutung – in dem, was sie zu verstehen gibt und als was sie sich zu verstehen gibt – erkannt und expliziert werden kann. Solche Lesbarkeit ist keine Selbstverständlichkeit, noch weniger als schon die systematische Erkennbarkeit, die strukturierende Assimilierbarkeit der Welt in Denken, Sprache und Repräsentation selbstverständlich ist. Was aber unterscheidet das Entziffern historischen Sinns von einer nicht-sinnhaften Weltbeschreibung? Mit dieser Frage berühre ich eine Unterscheidung, die im 19. und 20. Jahrhundert im Zuge der methodologischen Selbstvergewisserung der neu sich etablierenden Geistes- und Kulturwissenschaften vielfach diskutiert worden ist. Aus der weit ausgreifenden, mit Missverständnissen belasteten Debatte will ich nur zwei Punkte hervorheben.

Das erste ist die unterschiedliche Logik naturwissenschaftlicher und historischer bzw. geisteswissenschaftlicher Forschung und Darstellung. Vor allem anhand zweier Merkmale haben Autoren wie Droysen, Dilthey, Windelband, Rickert und Weber den Unterschied bestimmt: über den Gegensatz von Erklären und Verstehen einerseits, von Allgemeinheit und Besonderheit andererseits. Das Erkenntnisinteresse der Kulturwissenschaften gilt danach dem Einzelnen und Konkreten, nicht dem Gesetz als solchen, und es richtet sich auf einen Gegenstand, den wir in seiner Bedeutung verstehen und nicht durch Subsumtion unter Gesetze erklären. Nun muss man den vielkommentierten Gegensatz von Erklären und Verstehen nicht so auffassen, dass das Verstehen den Rückgang auf subjektive Intentionen implizierte – dass wir also eine Geschichte als Resultat subjektiver Absichten und Handlungen zu verstehen hätten, in denen allein der

³¹⁷ Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1986.

Sinn eines Geschehens gründete. Ein hermeneutischer Zugang ist, wie Gadamer mit Nachdruck unterstreicht, gerade nicht einem solchen Subjektivismus verpflichtet, sondern eher sein Antipode, da auch für die sprechenden und handelnden Subjekte selbst der Sinn nicht einfach vorliegt, sondern wesentlich aus der Geschichte, in welche sie verstrickt sind, zu erschließen ist. Die Orientierung am Sinn und Sinnverstehen, auch wenn sie zuweilen am Idealtypus des Äußerungsverstehens expliziert wird, ist nicht einer Methode des Einfühlens und subjektiven Nachvollziehens verpflichtet. Sie kann sich ebenso gut an der Logik der historischen Konstruktion und Darstellung festmachen. Ein prominentes Schema ist die Erzählstruktur, die einen Rahmen historischer Wahrnehmung bildet.³¹⁸ Ein anderes Beispiel wäre Diltheys Konzept des Zusammenhangsverstehens, das den Teil in seiner Funktion für das Ganze und das Ganze von den Teilen her begreift; solches Verstehen, das Dilthey als Spezifikum der historischen, vergangenheitsbezogenen Wahrnehmung ansieht, ist im genuinen Sinn ein Bedeutungsverstehen, wobei sich die semantische und die funktionale Verwendung des Begriffs überlagern: Den Sinn einer Geschichte verstehen heißt begreifen, welches die ‚Bedeutung‘ (Funktion) einer Episode ‚für‘ eine andere, ihr Stellenwert in einem größeren Zusammenhang ist.³¹⁹ Es ist eine andere Weise des Begreifens, ein anderer Zusammenhang, auf den wir abheben, wenn wir den Sinn einer Geschichte oder die Gesetzmäßigkeit eines Naturgeschehens vergegenwärtigen. Dabei geht das Bedeutungsverstehen im Fall der Geschichte über das bloße Begreifen eines Funktionszusammenhangs, wie es auch für eine Maschine möglich ist, hinaus; letztlich verweist es auf die lebensweltliche Bedeutung, die eine Geschichte – idealtypisch – für das Subjekt, um dessen Geschichte es geht, hat. Verstehbar ist die Welt für das Subjekt nicht als gesetzmäßiges System, sondern – mit dem Wort Heideggers – als Bewandtniszusammenhang. Geschichte ist verstehbar, soweit sie in ihrer Bedeutung, die sie für die Betroffenen und für uns hat, beschreibbar wird. Die andere Weise des Begreifens und Darstellens – im Erzählen einer Geschichte und in der Erklärung eines physikalischen Zusammenhangs – verweist auf ein anderes Interesse, das wir am Gegenstand nehmen und das wir in unsere Befassung mit ihm einbringen. H. Blumenberg hat als Kern der unsere Kulturgeschichte durchziehenden Figur der Lesbarkeit der Welt ein ‚Sinnverlangen‘ benannt, wobei wir den Begriff noch nicht im Sinne eines höheren Zwecks verstehen müssen, sondern zunächst einfach so, dass es darum geht, die Welt in ihrer sinnhaften Bedeutung – in Analogie zu einer erzählbaren

³¹⁸ Vgl. Paul Ricœur, *Temps et récit*, 3 vol., Paris 1983ff.

³¹⁹ Genauer unterscheidet Wilhelm Dilthey (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, hg. v. M. Riedel, Frankfurt a.M. 1970, S. 286ff.) die „Bedeutung“ des Teils (in seinem Verhältnis zu anderen Teilen und zum Ganzen) vom „Sinn“ des Ganzen selbst, womit der unendliche Regress vermieden wird; doch wird die terminologische Unterscheidung nicht strikt durchgehalten. – Ein verwandtes Konzept formuliert Luhmanns Begriff der funktionalen Beschreibung, die auf die funktionale Ersetzbarkeit und die Verweisung zwischen Explizitem und Implizitem abhebt.

Geschichte, einem begreifbaren Lebenszusammenhang – begreifen und uns zu ihr in ein Verhältnis setzen zu können.

Mit diesem Bedeutungsmoment verbindet sich ein zweites Merkmal historischer Wahrnehmung: ein spezifisches Zusammenspiel zwischen rezeptivem Sinnvernehmen und interpretierender Sinnkonstruktion. Man kann im einzelnen darüber streiten, wie weit Sinn in eine Geschichte hineingelesen oder aus ihr herausgelesen wird. Offensichtlich ist es so, dass Historie nicht vergangene Geschehnisse abbildend nachzeichnet, sondern dass sie eine Geschichte in ihrer Konkretion erst entstehen lässt; sie ist der produktiv-konstruktive Akt, über den, wie Droysen formulierte, aus Geschäften Geschichte wird. Damit wird in der historischen Arbeit ein Zug betont, der in den vergangenen Jahren für unser Weltverhältnis insgesamt, von der sinnlichen Wahrnehmung bis zur Theoriebildung, vielfältig herausgestellt worden ist. Doch enthält gerade das sinnhaft-verstehende Verhältnis zur Geschichte dagegen auch einen Gegenakzent: Einen geschichtlichen Zusammenhang begreifen heißt auch begreifen, was die Geschichte sagt, was sie uns zu verstehen gibt. Komplementär zum konstruktiven kommt im Geschichtsbezug das rezeptive Moment zum Tragen. Die Raster und Sprachspiele, mit denen wir geschichtliche Sachverhalte strukturieren und *als* Teile einer Geschichte konstituieren, stehen nicht in unserem Belieben, sie scheinen weniger der inneren Theoriedynamik überlassen als möglicherweise Paradigmenwechsel in den Naturwissenschaften. So ist auch die Bedeutung, die eine Geschichte für uns hat – und die zwar mit dem eigenen Standpunkt variiert, so dass jede Generation ihre Geschichte neu schreiben muss – doch nicht einfach unsere Erfindung, sondern davon abhängig, wie die Geschichte zu uns spricht, wie wir sie in dem, was sie gewissermaßen selber sagt, zu hören und zu lesen vermögen. Der zuvor genannte Sinn fürs Historische ist nicht nur das Sensorium für geschichtliche Tatbestände überhaupt, sondern auch für den in ihnen sich realisierenden und sich mitteilenden Sinn.

Dieses Wechselspiel zwischen Rezeption und Konstruktion, Sinnvernehmen und Sinnbildung, verweist auf ein anderes Verhältnis, das das Historische genuin auszeichnet. Ich meine den besonderen Bezug, der hier zwischen dem Gegenstand und seiner Darstellung besteht und der sich nicht zuletzt im oft reflektierten Tatbestand manifestiert, dass beide durch das gleiche Wort bezeichnet werden. Dass das Wort „Geschichte“ sowohl das Geschehen wie die Erzählung, die *res gestae* wie die *historia rerum gestarum* bezeichnet, war schon für Hegel alles andere als ein bloßer Zufall der Sprache. Viele Autoren haben ihr Augenmerk auf die Unablösbarkeit unserer Geschichtserfahrung vom Diskurs über sie gerichtet und etwa die unterschiedlichen Medien und Formen untersucht, in denen geschichtliche Sachverhalte vergegenwärtigt, strukturiert, erklärt und in alledem *als* Teil unserer Geschichte konstituiert werden. Geschichte liegt nicht in den *facta bruta*, die das Material einer historischen Analyse ausmachen, und sie wird nicht durch die bloße Registrierung – die vollständige und simultane Erfassung in einer ‚Idealen Chronik‘ (Danto) – gebildet; von Geschichte im

spezifischen Sinn sprechen wir dort, wo zugleich Geschichtsbewusstsein vorhanden ist, wo Gewesenes aufgearbeitet, *als* Geschichte rekonstruiert und angeeignet wird. Neuere Forschung hat den Akzent auf die Sprachlichkeit dieser Konstitution gelegt, auf den historiographischen Text als Ort der Aneignung, Neugestaltung und Weitergabe von Geschichte, und hat darin eben das Zusammenspiel von Rezeption und Produktion, von Lesen und Schreiben der Geschichte betont.

Publikationen der letzten Jahre haben diesen vielgestaltigen Prozess unter dem Stichwort der „historischen Sinnbildung“ untersucht.³²⁰ Sinnbildung ist der Prozess des Zustandekommens *und* der Repräsentation von Geschichte. Im Medium des Sinns findet die Interaktion zwischen Gegenstand und Darstellung statt, in diesem Medium ist die von der Hermeneutik betonte Zugehörigkeit des Verstehens zu seinem Gegenstand verortet. Nur kraft dieser Zugehörigkeit ist das Individuum zum Begreifen seines Gegenstandes in der Lage, nur weil es in historischen Verstehenszusammenhängen verwurzelt ist, kann es die geschichtliche Welt aufnehmen – und diese zugleich neu beschreiben, anders interpretieren und neu gestalten. Historie entziffert nicht nur Spuren und Sedimentierungen geschichtlicher Sinnbildungsprozesse, sie ist selber Teil dieser Sinnbildung. Sie ist ein Moment der Reflexivität des geschichtlich-kulturellen Lebens und partizipiert an der Selbstausslegung des menschlichen Daseins. In diesem Sinn ist Historie selber Teil der Geschichte und der historischen Sinnbildung, wie Kulturwissenschaften allgemein Teil der Kultur als eines historischen Gestaltungs- und Selbstverständigungsprozesses sind. Von einem ‚Sinn der Geschichte‘ sprechen wir in alledem als von einem geschichtlichen Bedeutungszusammenhang, dem wir einerseits in der historischen Reflexion begegnen und den wir andererseits durch die historische Arbeit mitkonstituieren.

(c) *Der normativ-wertende Sinnbegriff: Ziel und Wert der Geschichte*

Nun hatte ich von diesem semantisch-hermeneutischen den wertend-normativen Begriff des Sinns abgehoben. Sinn ist hier nicht mehr das in einem Text, einer Geschichte Verstehbare, sondern dasjenige, was den Wert einer Sache – einer Handlung, einer Lebensform, einer Geschichte – ausmacht. Dieser Begriff kommt ins Spiel, wenn wir nach dem Sinn des Lebens oder des Leidens fragen oder uns über die Sinnlosigkeit der Existenz (oder unserer Bemühungen in einer konkreten Angelegenheit) beklagen. Exemplarisch bringt ihn Nietzsche im Konnex von Leiden, Moral und Religion zur Sprache, wenn er meint: „Nicht das

³²⁰ Vgl. Jörn Rüsen, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt a.M. 1990; Ders., *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*, Weimar/Wien 1994; Klaus E. Müller/Jörn Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek 1997.

Leiden selbst war das Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage ‚wozu leiden‘ ... Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag“ – ein Fluch, vor dem das asketische Ideal den Menschen rettet, indem es seinem Leiden einen Sinn gibt und die „ungeheure Leere“ ausfüllt.³²¹ Sinn meint hier den Zweck, die Antwort auf eine Wozu-Frage. Es ist ein moderner Begriff, der, als sogenannte „Sinnfrage“ zwar der Alltagssprache vertraut, in der philosophischen Begriffsgeschichte gegenüber den beiden anderen Bedeutungen – *sensus*, *significatio* – später und wohl erst mit Nietzsche terminologisch zentral geworden ist. Klassische Geschichtsphilosophie, die nach der Vernunft und der verborgenen Zweckmäßigkeit der Geschichte fragt, ist bei Kant oder Hegel noch nicht unter diesen Begriff gestellt; doch ist es evidenterweise dieselbe Fragestellung, um die es sich unter verschiedenen Termini handelt. Zur Diskussion steht, wodurch und wie weit etwas gerechtfertigt und bejahbar ist.

Zwischen diesem normativen Sinnbegriff und der zuvor genannten Bedeutung können gerade im Blick auf Geschichte fließende Übergänge, aber auch Verknüpfungen stattfinden: Geschichte, meint etwa Hegel, ist dann verstehbar und nicht nur ein undurchdringliches Chaos, wenn sich in ihr Gesetzmäßigkeit und Vernunft ausmachen lassen; so will er das antike Programm des Anaxagoras, dass die Vernunft die Welt beherrsche, vom Naturreich auf die menschlich-geschichtliche Welt übertragen und gleichzeitig der Philosophie als höchste Aufgabe diejenige zuweisen, uns durch Einsicht in die Vernünftigkeit mit der Welt zu versöhnen. Geschichtsphilosophie, so deshalb sein Fazit, ist die wahre Theodizee, die Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt. Ganz ähnlich definiert Droysen die Aufgabe der Historie: „Unser Glaube gibt uns den Trost, dass eine Gotteshand uns trägt, dass sie die Geschehnisse leitet, große wie kleine. Und die Wissenschaft der Geschichte hat keine größere Aufgabe als diesen Glauben zu rechtfertigen; darum ist sie Wissenschaft. Sie sieht und findet in jedem wüsten Wellengang eine Richtung, ein Ziel, einen Plan.“³²² Es sind nicht zuletzt solche Sinnannahmen, die in der Krise der klassischen Geschichtsphilosophie brüchig geworden sind und die zur Diskreditierung der Sinnfrage selber geführt haben; für den historistischen Relativismus sind sie uneinholbar, für den postmodernen Indifferentismus sind sie, grundsätzlicher noch, abhängig von unzulässigen Einheits- und Ordnungsvorstellungen, Antworten auf falsch gestellte Fragen.³²³

³²¹ Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, München 1980, Bd. 5, S. 411f.

³²² Johann Gustav Droysen, *Vorlesung über das Zeitalter der Freiheitskriege*, Bd. 1.2.A, Gotha 1886, S. 4 (zit. nach J. Rüsen, *Zeit und Sinn*, a.a.O., S. 14).

³²³ Eine noch andere Eliminationsstrategie praktiziert Niklas Luhmann, wenn er die Klagen über Sinnverlust u.ä. als Kategorienfehler verwirft, da ja soziale Welten von vornherein sinnhaft konstituiert seien; hier tritt – in einer ihrerseits deskriptiv unzulässigen Reduktion – der deskriptive (semantisch-hermeneutische) Sinnbegriff an die Stelle des wertend-

Nun ist diese normative Bedeutung des Sinnbegriffs, die in der Rede vom „Sinn der Geschichte“ offenkundig mitschwingt und im Normalverständnis oft deren primäre Bedeutung ausmacht, unmittelbar mit einer zweiten Verwendung verknüpft. Der Begriff wird auf zwei Ebenen thematisch bzw. in Frage gestellt. Menschen interessieren sich nicht nur dafür, was der Sinn der – oder einer – Geschichte an ihr selber ist, sondern sie fragen auch danach, was der Sinn – das Interesse, der Zweck – ihrer Beschäftigung mit der Geschichte ist. Beide Fragen sind teils ineinander verschachtelt, teils unabhängig voneinander gestellt. Unmittelbar miteinander verknüpft sind sie im positiven Fall, der auf einen affirmativen Sinn der Geschichte rekurriert: Sinnvoll ist unsere Bemühung um Geschichte, sofern sie darauf zielt und uns dazu befähigt, in der Geschichte einen Sinn zu finden. Der positive Sinn, den Hegel und Droysen hinter dem Wirrwarr der Geschehnisse ausmachen wollen, ist Motiv für die historische Erforschung wie die historiographische Darstellung. Im Horizont einer übergreifenden Sinngebung – einer religiösen Heilsgeschichte, einer legitimierenden Ursprungsbesinnung, einer in die Zukunft weisenden Emanzipationsgeschichte – können wir unser gegenwärtiges Leben erträglicher finden, Orientierungen für die Gegenwart finden oder auch – wie Kant meinte – Motivation und Trost für unser politisches Handeln, für unser tätiges, oft scheinbar vergebliches Bemühen um die vernünftige Gestaltung der Geschichte. Wie aber verhält es sich, wenn wir nicht mehr davon überzeugt sind, solchen Sinn im Gang der Geschichte ausmachen zu können, ja, wenn wir gar nicht mehr von der Absicht ausgehen, uns auf eine Sinnhaftigkeit der Geschichte abzustützen? Welches Interesse können wir dann an Geschichte nehmen, welchen Sinn können wir der historischen Erinnerung, der Arbeit an der Geschichte verleihen? Auf diese Frage hat historische Kultur seit ihrer Entstehung die unterschiedlichsten Antworten gegeben; zumal seit dem Verblassen der großen theologischen und philosophischen Geschichtsdeutungen standen sie unter der Klausel, sich eines Sinnes historischer Erinnerung unabhängig vom sinnhaften Gang der Geschichte selbst vergewissern zu müssen. Dies ist die Form, in der sich die Frage für uns heute stellt.

2. Das Interesse an der Geschichte – Historische Identitätsbildung

Gefragt ist nach dem Sinn der Historie, der – wissenschaftlichen oder lebensweltlichen, individuellen oder kollektiven – Beschäftigung mit Geschichte. Welches ist das Interesse historischer Arbeit, wenn diese sich nicht mehr darauf abstützen – oder darauf abzielen – kann, in der Geschichte einen Sinn zu fin-

normativen. Vgl. *Soziale Systeme*, Frankfurt a.M. 1984, S. 109f., 362, 587; kritisch dazu: Georg Lohmann: „Autopoiesis und die Unmöglichkeit von Sinnverlust“ in: Hans Haferkamp/Michael Schmid (Hg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt a.M. 1987, S. 165–184.

den?³²⁴ Wie lässt sich Sinn der Geschichte im Akt der historischen Erzählung – Erinnerung, Vergegenwärtigung, Konstruktion – als solchen verankern?

Nach einem Vorschlag von Jörn Rüsen lassen sich die beiden wesentlichen Funktionen des Geschichtsbewusstseins als „zeitliche Praxisorientierung“ und „historische Identitätsbildung“ bestimmen.³²⁵ Orientierung und Identität sind zwei Schlüsselbegriffe, die unseren Umgang mit Geschichte definieren: Wir beziehen uns auf Vergangenes und beteiligen uns an der Konstruktion unserer Geschichte, um einerseits Orientierung für unser gegenwärtiges Handeln und Entwerfen der Zukunft zu gewinnen, um andererseits zu erfahren, wer wir sind. Ersichtlich sind beide Funktionen miteinander verknüpft: Unsere praktische Orientierung ist nicht losgelöst von der Frage, wer wir sind und sein wollen. Ich schlage vor, das Ganze dieser Funktionen unter einem weiten Begriff historischer Identitätsbildung zu fassen und darin drei Schwerpunkte zu unterscheiden, die sich in Anlehnung an eine interne Differenzierung des Identitätsbegriffs explizieren lassen.³²⁶ Wie beim Sinnbegriff folge ich zunächst unabhängig von der Geschichtsthematik einer internen Begriffsdifferenzierung, die sich in einem weiteren Schritt als Raster für die Explikation historischer Identität verwenden

³²⁴ Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, an den begriffsgeschichtlichen Tatbestand zu erinnern, dass die Frage nach dem „Sinn der Geschichte“ erst dann aufzukommen scheint, wo dieser Sinn fragwürdig geworden ist (vgl. Jörn Stückrath, „Der Sinn der Geschichte. Eine moderne Wortverbindung und Vorstellung?“, in: Müller/Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung*, a.a.O., S. 48–78). Der Begriff ist nicht vor der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verwendet (und auch danach bei vielen Autoren, z.B. Burckhardt, unbekannt); allgemein verbreitet scheint er erst im 20. Jahrhundert, etwa in der Zeit des 1. Weltkriegs. Auch wenn man berücksichtigt, dass frühere Theorien dieselbe Sache unter anderen Begriffen verhandeln (bei Kant die Zweckmäßigkeit, bei Hegel die Vernunft in der Geschichte), ist es doch bemerkenswert, dass um diese Zeit die normative Verwendung des Sinnbegriffs aufkommt, die die wertende Frage nach der Geschichte gewissermaßen in Kontinuität mit der Frage nach deren Verstehbarkeit – ihrer „Sinnhaftigkeit“ im deskriptiv-hermeneutischen Sinn – formuliert. Nicht irgendeine wertmäßige Besetzung des historischen Verlaufs, irgendeine Erlösungsvision soll uns mit Elend und Leiden versöhnen, sondern ein bestimmtes Verständnis des Geschichtlichen, das in diesem einen Wert oder Zweck zu erkennen vermag. – Daß hier üblicherweise von einem „höheren“ Sinn oder Zweck gesprochen wird, lässt sich nach der Deutung von Ursula Wolf (im Anschluss an Nietzsche und Dilthey) dahingehend interpretieren, dass die Sinnfrage Antworten geben soll auf die Erfahrung existentieller Aporien, d.h. auf die Einsicht in die Unmöglichkeit, im Leben ein vollendetes Glück zu erreichen. Sinnangebote in diesem Sinn erlauben es, die Einsicht in die prinzipielle Unerfüllbarkeit des menschlichen Strebens mit unserem Glücksverlangen zu vereinbaren, indem sie es in einen weiteren Rahmen einordnen und dem aporetischen Sein des Menschen auf höherer Stufe eine Zweckhaftigkeit verleihen: Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbek 1999, S. 19ff., 123–139, 152ff. passim.

³²⁵ J. Rüsen, *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*, Weimar/Wien 1994, S. 13.

³²⁶ Zum Folgenden ausführlicher: E. Angehrn, *Geschichte und Identität*, Berlin/New York 1985.

lässt; schließlich wird zu zeigen sein, wie sich beide Begriffsanalysen ihrerseits in erhellender Weise aufeinander beziehen lassen.

(a) Numerische Identität und historische Individuation

In einem ersten Sinn meint der Begriff die numerische Identität oder Individualität: das, wodurch ein jedes von anderen unterschieden, ‚es selbst und nicht ein anderes‘, einzig unter seinesgleichen ist. Die Philosophie hat unter dem Titel des Individuationsprinzips nach den Kriterien solcher Unterscheidbarkeit für die verschiedenen Typen von Gegenständen – Körper, abstrakte Entitäten, Lebewesen etc. – gefragt; ein besonderes Problem betrifft die Individualität von Menschen, die nicht nur als je einzelne von anderen unterschieden *sind*, sondern als einzelne zu leben und zu handeln haben, sowie die Identität von Kollektivsubjekten. Offenkundig hat Geschichte an dieser Individuation maßgeblichen Anteil. Meine bestimmte Herkunft und mein Werdegang, die Begegnungen und Erlebnisse, die mich geprägt haben, die Glücks- und Unglücksfälle, die mir zugestoßen sind, all dies macht die Unverwechselbarkeit meines Seins aus. Wenn ich jemanden näher kennenlernen will, wenn ich erfahren will, wer er ist, muss ich einiges aus seiner Geschichte erfahren: nicht nur aus dem, was er geplant und durchgeführt hat, sondern ebenso – und vorrangig – aus dem, was ihm zugestoßen ist, was er ohne sein Zutun erlebt hat und geworden ist. Geschichte – idealtypisch als Geschichte einer Person – macht den einzelnen in seiner konkreten Faktizität und unvertretbaren Einzelheit vorstellig.

Das Interesse am Geschichtlichen ist in diesem Sinn ein Interesse an Individualität, an der eigenen wie fremden, allgemeiner an der Konkretheit des Gewordenen, der bestimmten Besonderheit einer Gruppe, einer Institution, einer Tradition, für die wir uns interessieren; in diesem Sinn kommt auch in der methodologischen Bestimmung der Historie als einer ‚individualisierenden‘ (Rickert) oder ‚idiographischen‘ (Windelband) Beschreibung nicht ein bloßer Verzicht auf Gesetzeserkenntnis, sondern etwas von der Hochschätzung des Individuellen und Konkreten zum Ausdruck, die zum Kern historischer Anschauung gehört. Dass zum Sinn historischer Rekonstruktion das Interesse an solcher individuierender Konkretion gehört, kann gerade in der modernen Zivilisation als Motiv fassbar werden: als Gegenkraft gegen Tendenzen zur zunehmenden Abstraktheit, Uniformität oder auch Diffusität der Lebenswelt, als Gegengewicht zur universalen Fungibilität und Ersetzbarkeit. Das Interesse an der besonderen Herkunft und partikularen Gestalt des historisch Gewordenen ist ein Moment der „Rettung des Individuums“ in der Moderne. Der ‚Sinn für Geschichte‘ und der ‚Sinn unserer Beschäftigung mit Geschichte‘ haben nicht unwesentlich mit dieser Zuwendung zum Konkreten und unvertretbar Einzelnen zu tun.

(b) *Qualitative Identität und historische Selbstverständigung:
Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis*

In einem zweiten Sinn meint Identität die qualitative Identität: Hier geht es darum, etwas (dessen numerische Identität als gegeben vorausgesetzt ist) *als* etwas, als ein so und so Bestimmtes zu identifizieren. Mit Bezug auf Personen ist diese Verwendung im sozialpsychologischen Kontext bekannt, wenn etwa von Problemen der beruflichen, geschlechtlichen, nationalen etc. Identität die Rede ist. Dass Geschichte mit solcher Identitätsbildung zu tun hat, liegt auf der Hand: Fast alles von dem, ‚als was‘ sich eine Person versteht, ist nicht Resultat freier Entscheidung, sondern in irgendeiner Weise durch die Geschichte, die ihr widerfahren ist, vermittelt. Dabei wird unmittelbar eine zentrale Unterscheidung greifbar: Sich in bestimmter Weise verstehen – sich über seinen Beruf, über seine Familienrolle, über soziale Zugehörigkeiten, über moralische Prinzipien oder über Vorbilder identifizieren – kann ein praktischer oder ein theoretischer Akt sein: ein Akt der Selbstbestimmung oder der Selbsterkenntnis, eine Antwort auf die Frage „Was für ein Mensch will ich sein?“ oder auf die Frage „Was für ein Mensch bin ich (möglicherweise in Kontrast zu meinem Ideal oder meinem Selbstbild)?“ Beide Facetten dieser Frage haben in signifikanter Weise mit geschichtlicher Reflexion zu tun. Zum ‚Sinn‘ der Arbeit an der Geschichte gehört, dass Menschen mit sich ins Reine kommen in dem, was sie wollen, und dem, was sie sind.

Wenn wir zunächst bei der praktischen Selbstverständigung ansetzen, so hat sie mit dem zu tun, was Rösen die Orientierungsfunktion der Geschichte genannt hat. Wenn Menschen sich über das, was sie tun und sein wollen, über Normen, Werte und Zwecke verständigen, tun sie dies nicht im abstrakten Raum moralischer Selbstbestimmung und rationaler Güterabwägungen oder Zweck-Mittel-Kalkulationen. Vielmehr beziehen sie sich in vielfacher Weise auf Geschichte. Sie verständigen sich über das, was sie wollen, vor dem Hintergrund dessen, was sie gewollt haben, aber auch dessen, was sie sind und ohne ihr Wollen und Tun geworden sind. Sie verständigen sich über das, was sie wollen und was sie für richtig halten, im Kontext konkreter Umstände, geschichtlicher Vorgaben und eigener historischer Prägungen. Zum Teil beziehen sie sich in ihren Überlegungen und Argumentationen explizit auf Geschichte, indem sie ihre Verwurzelung in Traditionen reflektieren, anhand historischer Beispiele Orientierungen erproben, ihren Reflexionshorizont erweitern und eigene Bedingtheiten hinterfragen. Die Aneignung und kritische Aufarbeitung der Geschichte ist Basis und Pendant des Selbstentwurfs in die Zukunft. Auch ohne der Geschichte einen substantiellen Sinn zuzumuten (aus dem sich direkt Forderungen für das eigene Handeln oder praktische Orientierungen ableiten ließen), kann historische Erfahrung eine wichtige lebensweltliche Basis praktischer Klugheit, auch moralischer Reife sein. Etwas vom *Topos* ‚historia magistra vitae‘ bleibt auch nach der Desillusion über historische Lernprozesse – nach Hegels ironischem

Diktum, dass die Geschichte uns nur lehre, dass die Menschen „niemals etwas aus der Geschichte gelernt“ haben³²⁷ – in Geltung. Praktische Vernunft ist keiner moralischen Rechenmaschine zu überantworten, weil sie die Vernunft konkreter, und das heißt: endlicher und geschichtlich situierter Subjekte ist. Dass wir uns in unserem praktischen Selbstverständnis auf Geschichte beziehen, besagt dabei nicht nur, dass wir uns in unserem Urteilen und Handeln auf Geschichte abstützen, sondern auch, dass wir uns mit ihr kritisch auseinandersetzen und sie im Medium dieser ‚Aufarbeitung‘ als Teil unserer praktischen Identität, als Teil dessen, was wir sind und sein wollen, aneignen. Geschichtsbewusstsein ist Medium praktischer Selbstwerdung. Der ‚Sinn‘ historischer Reflexion liegt darin, Grundlage der Orientierung und praktischen Selbstverständigung zu sein.

Selbstverständigung über Geschichte ist jedoch nicht auf die Frage nach dem Richtigen und dem eigenen Willen beschränkt. Sie hat eine theoretisch-kognitive Seite: In der Reflexion auf Geschichte begegne ich mir selber, lerne ich die Gesellschaft und die Kultur kennen, denen ich zugehöre, werde ich mit Vergangenen und Fremdem konfrontiert. Unsere Zuwendung zur Geschichte wurzelt in einem eigenständigen Interesse an solcher Erkenntnis und Erfahrung. Historie ist Medium der Selbsterkenntnis; der ‚Sinn‘ der Geschichte liegt nach Droysen und Dilthey darin, dass sie der Menschheit das Bewusstsein ihrer selbst vermittelt. Die Geschichte sagt mir, wer ich bin. Wenn Menschen in ihrem Leben immer schon ein Bild, ein bestimmtes Verständnis ihrer selbst und der Welt entwickeln, so ist dieses Verständnis nach einer wesentlichen Seite ein historisches: kein freier Selbst- und Weltentwurf, sondern ein Entwurf, der selbst historisch vermittelt ist und über die Rekonstruktion und Erforschung von Geschichte zustandekommt. Solche historische Erforschung hat eine doppelte Stoßrichtung. Sie soll einerseits Gewordenes in seinem Gewordensein erhellen, andererseits Verdecktes sichtbar machen.

Auf der einen Seite ermöglicht Historie ein genetisches oder genealogisches Verstehen, ein Begreifen dessen, was man ‚nur historisch erklären‘ kann. Sie rekonstruiert die Wechselfälle und Interferenzen historischer Verläufe, aus denen geschichtliche Tatbestände resultieren: Vieles an dem, was wir sind und wie die Welt uns begegnet, wird uns erst durch diese Nachzeichnung, wie sie idealiter eine historische Erzählung bietet, begreifbar – in diesem Sinn auch aneignbar, in unser Bild von uns und der Welt integrierbar. Etwas historisch zu verstehen, heißt etwas in seiner inneren Schichtung, in der Kontingenz seines Gewordenseins, in seiner historischen Färbung zu erkennen. Die Geschichtstheorie hat die unterschiedlichen Modalitäten untersucht, nach denen eine historische Analyse etwas verständlich machen kann: kausalanalytische, statistische, funktionale, strukturelle Beschreibungen, soziologische, psychologische Erklärungen, rationale Deutungen usw. Alle diese Zugangsweisen dienen, in je spezifi-

³²⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Frankfurt a.M. 1970, Bd. 12, S. 17.

scher Weise, dazu, eine Vergangenheit der Gegenwart gewissermaßen verfügbar, unserem Selbstverständnis assimilierbar zu machen; die Arbeit an der Geschichte bewirkt, dass uns Vergangenheit nicht einfach als opaker Block, als ein Fremdes und Anderes gegenübersteht, sondern dass sie verstehend angeeignet, zum Horizont oder zum Teil des eigenen Selbst gemacht werden kann. Erst die aufgearbeitete Geschichte wird zur eigenen, gehört zu dem, was wir selbst sind.

Dieses Vor-Augen-Stellen aber ermöglicht zum anderen, gegenüber der reinen Introspektion, den Blick von außen: Sie macht auf Faktoren und Schichten aufmerksam, die dem geschichtlichen Subjekt selber möglicherweise verborgen bleiben. Historische Selbstverständigung ist auch das Bemühen, im eigenen Selbstbild – in dem, was wir als Individuen, als Gruppe sind, in der Kultur, über die wir uns definieren – den blinden Fleck sichtbar zu machen, das Verdrängte, Ausgeschlossene in den Blick zu rücken. Solche Aufdeckung ist Kritik und Zurechtrückung eines verfestigten Geschichtsbildes: Historische Selbstverständigung ist auch ein kritisches Sich-Abarbeiten am gegebenen Selbstverständnis und Verständnis der eigenen Geschichte. Solcher Selbsterkenntnis gilt ein zentrales Interesse: Wir eignen uns Geschichte an, um in vertiefter Weise begreifen zu können, was wir sind und wohin wir gehen. Dabei gehört zum Genuinen historischer Erkenntnis, dass solche Selbstaufklärung nicht im Selbstbezug terminiert. Die innere Durchdringung wird ergänzt durch die Betrachtung von außen. Die Tiefe unserer Selbstverständigung kommt ihr nicht allein durch das Insichgehen, sondern ebenso durch das Hinausgehen, die Begegnung mit dem Anderen zu.

All dies sind Facetten, unter denen Geschichtsbewusstsein identitätsbildend ist (wobei ich ‚Identitätsbildung‘ hier, entsprechend dem Normalverständnis, gemäß dieser zweiten Bedeutung des Identitätsbegriffs, der qualitativen Identität verstehe). Zur Bildung individueller wie kollektiver Identität gehört die praktische wie die theoretische Auseinandersetzung mit Geschichte, wobei die letztere sowohl die interne, explikative Durchdringung wie die Beleuchtung von außen einschließt. Alle diese Modi des Bearbeitens und Aufarbeitens sind Formen, in denen Vergangenheit ver-gegenwärtigt, gegenwärtig gemacht und in unser Selbstsein integrierbar wird. Menschliches Selbstsein kommt nicht in reiner Reflexion zustande, sondern im konkreten Bezug zum Ganzen dessen, was wir sind. Die Aneignung von Geschichte – unseres eigenen Gewordenseins, aber auch unserer Situierung *in* der Geschichte – ist ein konstitutives Moment dieses Bezugs. Der ‚Sinn‘ von Geschichte, wie er in historischen Konstruktionen von Autobiographien bis zu weltgeschichtlichen Entwürfen greifbar wird, hat darin einen privilegierten Anhaltspunkt.

(c) Identität-über-die-Zeit und Erinnerung

Eine dritte Verwendung des Identitätsbegriffs versteht diesen im Wortsinn des Identischseins-mit-etwas, als Selbigkeit.³²⁸ Mit Bezug auf Geschichte kommt hier die Frage in den Blick, ob einer im Verlauf der Zeit mit sich identisch, derselbe geblieben ist. Das Interesse an historischer Identität ist hier mit genuin historischen Motiven verwandt, mit der Leitidee der Kontinuität, der Pietät des Bewahrens, dem Motiv der Erinnerung. Historie ist der Bericht vom Gewesenen, und vor aller begrifflichen Formung und inhaltlichen Deutung geht ihre Leistung darauf, das Vergangene in der Gegenwart präsent zu halten. Wenn Kontinuität und Identität-über-die-Zeit als Leitideen fungieren, so geht es weder um eine inhaltliche Unveränderlichkeit des Geschichtssubstrats noch eine geschlossene Einheit der erzählten Geschichte. In den Blick kommt vielmehr ein innerstes Motiv des Interesses an Geschichte, das in radikalster Weise von allen inhaltlichen Sinnannahmen absieht und allein auf die Historie als Kultur der institutionalisierten Erinnerung, des Widerstandes gegen das Vergessen abhebt. Vor allem Interesse an bestimmten herausragenden, lehr- oder ruhmreichen Inhalten, um derentwillen wir das Vergangene festhalten, liegt das Interesse am Erinnern selber. Historie setzt sich dagegen zur Wehr, dass Gewesenes durch den Fluss der Zeit weggerissen, auf immer vergangen, untergegangen, nichtig sein. ‚Nichts ist vergessen und niemand ist vergessen‘ lautet ihr Leitspruch. Als tiefste Intention der Erinnerung, wie sie H. M. Baumgartner als Kern moderner Geschichtstheorien nach der Krise der starken Entwicklungs- und Fortschrittsmodelle herausarbeitet, kann man die Überwindung des Gesetzes des Vergehens sehen; Geschichte lebt vom „Interesse an der Unvergänglichkeit alles Vergänglichen“³²⁹.

Eine besondere Prägnanz gewinnt dieses Motiv dort, wo es sich – exemplarisch etwa bei W. Benjamin – als Gegeninstanz zu dem artikuliert, was von sich aus die Macht hat, sich im historischen Gedächtnis zu verankern: als Interesse an der Erinnerung des Unterdrückten, des von Vergebllichkeit Gezeichneten, des dem Vergessen Preisgegebenen. Nicht nur die von Benjamin evozierte Leidens-erinnerung steht in solcher Antithese zur offiziellen, monumentalischen Historie; zu nennen sind auch die Gegengeschichten des Alltags, der Arbeit, des Lokalen, des Verdrängten und Marginalisierten. Wenn solches in Ausstellungen und Publikationen zugänglich gemacht wird, so soll Vergangenes nicht verklärt, sondern zuallererst dargestellt und erinnert werden. Besondere Eindringlichkeit gewinnt das Bedürfnis des Erinnerns dort, wo es sich gleichsam im Wettlauf mit der Zeit befindet, wenn letzte Zeitzeugen befragt werden, oder wo es sich wie im Fall der ostjüdischen Kulturen mit der Trauer über den Untergang ganzer Wel-

³²⁸ Vor allem P. Ricoeur hat den Begriff der „Selbigkeit“ (*mêmeté*) – im Kontrast zur „Selbstheit“ (*ipséité*) – in diesem Zusammenhang ausgearbeitet: Vgl. *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

³²⁹ Hans M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1972, S. 324.

ten verbindet und das Bewusstsein der Vergänglichkeit sich zum Bewusstsein des unwiderbringlichen Verlusts vertieft.

Schluss

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ließ sich nicht durch *eine* Auskunft beantworten. Der Sinn der Geschichte zeigt sich als eine Konstellation von Motiven, die untereinander verbunden, doch nicht auf einen Kern zu reduzieren sind. Ich will deshalb auch nicht versuchen, das Dargelegte zum Schluss in *einer* These zusammenzufassen. Festhalten möchte ich nur einen Akzent, einen Grundzug der Geschichte, der im Horizont des Identitäts- wie des Sinnbegriffs sichtbar wurde. Er besteht in der Eigenständigkeit des hermeneutischen Elements des Historischen. Im Horizont der Identitätsproblematik ging es darum, historische Selbstverständigung als eine Selbstexplikation über Geschichte ernstzunehmen, die vorgängig zur praktischen Orientierung ein wesentliches Moment unseres Selbstseins bildet. Die Emphase gilt der verstehenden Aneignung von Geschichte, nicht als Antithese zur moralischen Auseinandersetzung, sondern als deren Voraussetzung und in ihrer Eigengeltung. Analog ging es im ersten Teil, in der Differenzierung zwischen einem hermeneutisch-semantic und einem normativ-wertenden Sinnbegriff, darum, ein sinnhaftes Verhältnis zur Geschichte zu explizieren, das nicht auf die Unterstellung eines substantiellen Sinns, eines höheren Zwecks ‚in‘ der Geschichte angewiesen ist. Der Lesbarkeit der Geschichte, der Möglichkeit, uns zur Geschichte in ein verstehendes Verhältnis zu setzen, sie auszulegen und als Moment unseres Selbst- und Weltbildes anzueignen, gilt ein eminentes, irreduzibles Interesse unseres In-der-Welt-Seins. Es gibt ein Bedürfnis nach der Verstehbarkeit der Welt und seiner selbst, ein Bedürfnis nach Sinn, das der Theodizeefrage (oder vergleichbaren Überhöhungen) vorausliegt und doch unverzichtbar zum menschlichen Leben gehört. Auch wenn die Konstitution von Geschichte in ihrem Grundzug darin besteht, Zeit in Sinn zu überführen und Kontingenz in eine sinnhaft aneignbare Geschichte zu transformieren³³⁰, hat sie sich dagegen zu wehren, das Geschehen mit fiktiven, ideologischen Sinndeutungen zu überhöhen oder gar dem Sinnlosen Sinn zu verleihen.³³¹ Auch ohne solche Übersteigerung trägt Historie zu jener Sinnbildung bei, in deren Medium aus Geschäften Geschichte wird, Geschichte als Dimension unserer Lebenswelt ausgebildet wird, ihr ein durch nichts zu ersetzender ‚Sinn‘ für das menschliche Leben zukommt. Unser existentielles Interesse, Geschichte verstehend erschließen und uns darin über uns selbst verständigen zu können, macht den Sinn unserer Beschäftigung mit Geschichte aus – unabhängig

³³⁰ Vgl. J. Rüsen, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, a.a.O. 1990, S. 11ff., 157.

³³¹ Vgl. Reinhard Koselleck, „Vom Sinn und Unsinn der Geschichte“, in: Müller/Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung*, a.a.O., S. 79–97.

davon (wenn auch nicht unberührt davon), wie weit Geschichte an ihr selbst ein sinnvolles Geschehen ist.

Nachweise

1. Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus. Vortrag anlässlich der Tagung „Der seelisch leidende Mensch im Griff eines possessiven anthropologischen Naturalismus“, 31. Okt.–1. Nov. 2003, Zürich. Unveröffentlicht
2. Selbstverständigung und Identität. Zur Hermeneutik des Selbst. In: Burkhard Liebsch (Hg.): *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricoeurs*, Freiburg/München: Alber 1999, S. 46–69
3. Vom Sinn des Fragens. Wege nachmetaphysischen Philosophierens. In: Karl Pestalozzi (Hg.), *Der fragende Sokrates* (Colloquium Rauricum, Bd. 6), Stuttgart/Leipzig: Teuber 1999, S. 189–207
4. Die Unabschließbarkeit des Cogito. In: Emil Angehrn/Bernard Baertschi (Hg.): *Descartes 1596–1996* (Studia philosophica, vol. 55/1996), Bern–Stuttgart–Wien: Haupt 1996, S. 271–299
5. Subjekt und Sinn. Zum Status des Subjekts in der neueren Hermeneutik. In: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 225–240
6. Wozu Philosophiegeschichte? In: Emil Angehrn/Bernard Baertschi (Hg.): *Philosophie und Philosophiegeschichte – La philosophie et son histoire* (Studia philosophica, vol. 61/2002), Bern–Stuttgart–Wien: Haupt 2002, S. 37–65
7. Zeit und Geschichte. In: Emil Angehrn/Christian Iber/Georg Lohmann/Romano Poca: *Der Sinn der Zeit*, Weilerswist: Velbrück 2002, S. 67–84
8. Dialektik der Utopie. Von der Unverzichtbarkeit und Fragwürdigkeit utopischen Denkens. In: Monika Hofmann-Riedinger/Urs Thurnherr (Hg.), *Anerkennung. Eine philosophische Propädeutik* (Festschrift für Annemarie Pieper), Freiburg/München: Alber 2001, S. 186–199
9. Erinnerung und Interpretation. Vortrag, 7th International Conference on Philosophy, Psychiatry and Psychology: Time, Memory and History, 23.–26 September 2004, Heidelberg. Unveröffentlicht.
10. Vom Zwiespalt des Historischen. In: Michael Esfeld & Jean-Marc Tétaz (Hg.), *Généalogie de la pensée moderne*. Volume d'hommages à Ingeborg Schüssler/*Genealogie des neuzeitlichen Denkens*. Festschrift für Ingeborg Schüssler. Frankfurt am Main: Ontos-Verlag 2004, S. 365–380
11. Vom Sinn der Geschichte. In: Volker Depkat/Matthias Müller/Andreas Urs Sommer (Hg.): *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2004, S. 15–30

Namenregister

- Abel, G. 60f., 67, 174
 Adorno, Th.W. 16, 21, 105, 158–161
 Agamben, G. 24
 Anaxagoras 204
 Anaximander 141
 Archimedes 71
 Arendt, H. 23
 Aristoteles 55, 58, 96, 113f., 119f., 125f., 137, 155, 179
 Assmann, A. 168, 170
 Augustinus 135, 141
 Bacon, R. 154f.
 Baertschi, B. 31, 70, 114
 Barthes, R. 17, 96f.
 Baumgartner, H.M. 130f., 211
 Bautz-Holzherr, M. 90f.
 Beardsley, M.C. 97
 Benjamin, W. 38, 47ff., 66, 130, 147–150, 160, 174, 182, 185, 193f., 211
 Bieri, P. 18
 Bloch, E. 152ff., 157f., 161, 182
 Bloom, H. 84, 102
 Blumenberg, H. 99f., 200f.
 Boehm, G. 81
 Boss, G. 113
 Brands, H. 71f.
 Braun, L. 113
 Bühler, A. 35, 98
 Burckhardt, J. 185, 206
 Campanella, T. 155
 Castelli, E. 113, 119f.
 Caysa, V. 113
 Claudel, P. 198
 Cramer, K. 71
 Dahrendorf, R. 151
 Dalferth, I.U. 25
 Damasio, A.R. 26
 Danto, A. 48, 169, 202
 Darwin, Ch. 14
 Deleuze, G. 189f.
 Derrida, J. 15, 37f., 47, 55f., 58f., 62–68, 84, 90f., 93f., 101, 106, 115, 130, 132, 160, 176, 183, 191–195
 Descartes, R. 20f., 31, 69–79, 83, 85, 89, 91, 157
 Dilthey, W. 8, 48, 51, 86, 99, 170, 200f., 206, 209
 Doney, W. 71f.
 Droysen, G. 48, 139, 200, 202, 204f., 209
 Ebeling, H. 105
 Eco, U. 96
 Eichler, K.-D. 113
 Feyerabend, P. 120
 Fichte, J.G. 16, 104
 Flaubert, G. 102
 Forget, P. 67
 Foucault, M. 15, 17, 93, 96, 183, 188–192, 195
 Freud, S. 14f., 36, 63f., 83, 88, 91, 94, 102, 106, 177, 192
 Frevert, U. 168
 Friedeburg, L.v. 158
 Gadamer, H.G. 8, 35, 48, 51, 56, 65, 67, 98, 103, 115, 118, 125, 163, 170, 174, 180, 193, 201
 Galilei, G. 26
 Gigon, O. 120
 Gueroult, M. 113, 119, 122
 Habermas, J. 158
 Haferkamp, H. 205
 Hegel, G.W.F. 68f., 93f., 96, 111, 114f., 120, 126, 133, 136, 142, 149f., 170, 180ff., 189, 202, 204ff., 208f.

- Heidegger, M. 7, 17, 22, 25, 27, 47,
 53–56, 62f., 97, 103, 160, 170,
 182, 198, 201
 Heitsch, E. 57
 Henrich, D. 16, 104, 182
 Hirsch, A. 38, 65
 Hobbes, Th. 153, 156
 Hofmann-Riedinger, M. 70
 Hölderlin, F. 182
 Holland, A.J. 119
 Hooker, M. 71
 Horkheimer, M. 16, 21, 105, 148
 Hume, D. 42
 Husserl, E. 25f., 71, 74–79, 91, 114,
 121, 127, 129, 137, 163–166,
 176
 Huxley, A. 22, 155
 Jannidis, F. 96f.
 Jaspers, K. 55, 129, 131
 Kant, I. 13, 28, 31, 59, 72, 74f., 111,
 114, 116, 137, 204ff.
 Kemmerling, A. 71
 Kolmer, P. 113
 Koselleck, R. 212
 Krämer, H. 123
 Krüger, L. 123
 Küchenhoff, J. 105
 Lacan, J. 57, 90f.
 Lenk, H. 59ff., 174
 Liebsch, B. 23, 26, 102
 Locke, J. 42, 164, 167
 Lohmann, G. 205
 Löw, R. 23
 Luhmann, N. 52, 60, 170, 201, 204,
 205
 Lyotard, J.F. 65f.
 McGinn, C. 24
 MacIntyre, A. 111, 122, 124
 Mallarmé, S. 97
 Marbach, E. 25
 Marquard, O. 199
 Marx, K. 14f., 21, 36, 64, 94, 102,
 151ff., 158, 177, 183, 185, 192
 Meinecke, F. 198f.
 Merleau-Ponty, M. 25f., 31, 45, 77,
 88, 106, 198
 Mittelstraß, J. 120f.
 Morus, Th. 151ff.
 Müller, K.E. 198, 203, 206
 Musil, R. 175
 Nagl-Docekal, H. 113, 198
 Neusüss, A. 152, 155
 Nietzsche, F. 14, 22, 36f., 62ff., 82,
 102, 119, 129, 172, 175, 177,
 183–195, 203f., 206
 Orwell, G. 155
 Parmenides 156
 Perler, D. 21
 Pfotenhauer, H. 81
 Pieper, A. 151
 Pindar 146–150
 Platon 55, 57, 63, 67, 114, 116, 131,
 137, 141, 147, 151, 154f., 164,
 168, 179f.
 Pohlen, M. 90f.
 Proust, M. 47, 82, 172
 Puster, R.W. 113, 118, 131
 Quine, W.V.O. 111
 Ranke, L. 185
 Rée, J. 119
 Renz, U. 114
 Rickert, H. 43, 200, 207
 Ricoeur, P. 14, 27, 31f., 34ff., 38–
 44, 47, 49, 64, 87ff., 96, 102f.,
 106, 174, 177, 192f., 201, 211
 Roco, M.C. 28
 Rohbeck, J. 113
 Rorty, R. 27, 33f., 46, 61ff., 65, 67,
 81–86, 88, 92, 96, 102f., 106,
 111, 113, 115ff., 122ff., 127,
 130, 132, 160, 178
 Roth, G. 19, 24f.
 Röttgers, K. 129
 Rüsen, J. 198f., 203f., 206, 208, 212
 Saage, R. 152
 Sandkühler, H.J. 113, 120f., 123

Saner, H. 131
 Sartre, J.P. 77, 82, 91
 Schelling, G.W.J. 72, 111, 114,
 119f.
 Schleiermacher, F. 8, 31
 Schmid, M. 205
 Schneewind, J.B. 113
 Schneider, U.J. 113
 Schummer, J. 151
 Searle, J. 18
 Sellars, W. 116
 Simon, J. 63
 Skinner, Q. 113
 Sloterdijk, P. 17, 22
 Sokrates 55, 68, 154
 Sonderegger, E. 114
 Spaemann, R. 23, 151f., 157
 Stegmaier, W. 63, 66, 68
 Stoellger, P. 25
 Stückrath, J. 199, 206
 Taylor, Ch. 27, 33, 87, 103, 122,
 124f., 132
 Tennemann, W.G. 126
 Tetens, H. 18
 Theunissen, M. 135f., 138, 140,
 142ff., 146ff., 150, 158, 168,
 182
 Thomas von Aquin 114
 Thukydides 171
 Tugendhat, E. 40, 72
 Voelke, A.-J. 128
 Vosskamp, W. 152
 Waldenfels, B. 56f.
 Weber, M. 200
 Weischedel, W. 58f., 111
 Wieland, W. 118, 120, 122
 Williams, B. 72
 Wimsatt, W.K. 97
 Windelband, W. 200, 207
 Wischke, M. 180
 Wolf, U. 206

Menschen sind verstehende Wesen. Sie leben so, dass sie immer schon in irgendeiner Weise verstehen — sich selbst, andere Menschen, ihre Welt und ihre Geschichte verstehen. Ihr Verstehen folgt unterschiedlichen Wegen, vom einführenden Nachvollzug über die kritische Analyse zum konstruktiven Entwurf. Gleichzeitig stößt ihr Verstehen auf Grenzen: Vieles bleibt ihnen unverständlich, befremdlich, verschlossen. Verstehen ist ein Sichabarbeiten am Nichtverstehen und Missverstehen, eine Auseinandersetzung mit Nichtsinn und Widersinn. Sinn ist im menschlichen Leben sowohl unhintergebar wie je in Frage gestellt.

Sich in den vielfältigen Wegen des Verstehens zu orientieren und den Sinn vor dem Hintergrund des Nichtsinns zu reflektieren, ist die Aufgabe philosophischer Hermeneutik.

ISBN 978-3-8260-3546-3



9 783826 035463

203a

LV

EMIL ANGEHRN

Wege des Verstehens